唯識學探源

印順法師

卷001

題唯識學探源

太虛

日人先有著《唯識思想史》者，留學僧墨禪曾翻譯而未刊，適漢藏教理院講師印順，亦有「唯識思想史」之作，先就其半，乞余檢定。余告以唯識思想史，已有成書，別命他名為妥。聞之，因僅述至唯識學未成立前而止，余遂為題曰「唯識學探源」。唯識固原本佛言，而閱此則知轉輾於部派思想，起非一緣，流長而源遠矣，洵堪為學者探究之一異門方便云。

民國三十三年十二月序於渝寓

自序

妙欽與光宗法師，願意負責印行本書，為本書服務；因此取出多年的舊稿，從頭校讀一遍，拿去校印流通。此時而能有此事，自然也有一番法喜！

這是民國二十六年秋天的事了。我在武昌，讀到了日人結城令聞氏的《關於心意識的唯識思想史》（原題已忘）；作者的努力，使我欽佩。然因為見地不同，當時就想另寫一部唯識思想史。不過，病多、事大，總是拖延又拖延，一直沒有落筆。二十八年冬天，我在縉雲山。月耀法師鼓勵我，願與我合作，代為筆記；這才向法尊法師商量稿紙，開始我的工作。誰知道寫不到四分之一，他為了環境所迫，不能不暫時去照料油鹽柴米；我也鼓起從來未有的勇氣，到貴陽去，寫作暫時停頓。一切是無常的！特別是亂離之世；動亂是世間的實相，這算得什麼！夏天，我自己繼續寫下去，把唯識學的先驅思想寫完。把原稿寄呈太虛大師，虛公以為唯識思想史已有人譯出，預備出版，不必再寫下去。此文可以自成段落，稱為《唯識學探源》。當時，我

受求真意志的指導，開始轉移思想到佛教的另一角，所以就此結束。我沒有貫徹初衷，有願未了，總不免抱歉似的。好在關於大乘唯識的思想，我在《印度之佛教》（第十四、十五章），《攝大乘論講記》等，已陸續有過簡略的提示了。

我想寫唯識思想史，倒不是為了與人諍辯，反而是覺得唯識學者的爭辯，噪聒得討厭了（我自己從前就是一個）！針對唯識學界的諍論，預備作一番清理工作，讓大家了解自己，了解對方，一笑而罷。在印度大乘佛教的開展中，唯心論有真心派與妄心派二大流。傳到中國來，即有地論師、攝論師、唯識師三派。此兩大流，真心派從印度東方（南）的大眾、分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。在長期的離合發展中，彼此關涉得很深；然兩大體系的不同，到底存在。大體的說：妄心派重於論典，如無著、世親等的著作：重思辨，重分析，重事相，重認識論；以虛妄心為染淨的所依，清淨法是附屬的。真心派重於經典，都編集為經典的體裁：重直覺，重綜合，重理性，重本體論；以真常心為染淨的所依，雜染是外鑠的。經典總是時代的先進者；西方的論師們，承受它思想的啟發，給予嚴密的思辨化，又多少要修正它。這種東西印度的風格不同，不僅是第三期的唯心佛教，就是前二期的佛教，也有此種情形。甚至在婆羅門教中，也還是有此東西兩大陣容的。這種區域文化的特色，本平常明白。但傳統的唯識學者不大理會這些，他們的意見是：我所學所弘揚的論典，或者經典，是究竟的；唯心非如此不可，這才是佛說。這樣，諍論當然不免。本來，承受某一思想，對於另一思想，即不能無所取捨；真理愈辨愈明，辯論不一定是壞的。所以，真心論可以批評妄心論，妄心論可以反對真心論。不過，作為反對與批評的標準何在？這不外理證與教證。理證，各有思想體系，加上自宗規定了的了義不了義，如離開事實的證明，那種筆墨與口頭官司，千百年來還沒有斷案。現在再覆述一遍，也不過多一番熱鬧而已。說到教證，真心論已融化於唯心的大乘經中；妄心者承認大乘經是佛說，即沒有資格去動搖真心論。妄心論的根本論，是未來佛彌勒說，加上嚴密的思辨，真心者也無力摧毀他。以我的理解，真心論的盧舍那佛說，迦旃延佛說；妄心論的彌勒佛說，都不

過繼承根本佛教的思想，在不同的時代區域中，經古人長期的體驗思辨而編集的成果。承認此兩大思想的分流（自然是互相影響的），同等的地位；從時代的前後去整理它。經與論間，經與經，論與論的中間，看出它的演變分化；從演變分化中把握它的共同性，這才是公平而又不籠統的辦法。研究它的思想來源，考察它的思想方法，何以說真？何以要說妄？為什麼要說唯心？是否非唯心不可？從高一層的根本佛教去觀察，自然能給予正確的評價。這樣，我不能不感到結城令聞的大作，美中不足，不夠了解唯識的思想了。

本書是預擬唯識思想史的上編；把序說刪去，讓它自成段落。作者的意見或者有點不易明瞭，即如最後的〈無境論探源〉，也不免簡陋。「無境」，即唯識家的「空」義。真心與妄心說空不同；而且空義的闡發，從根本聖典到前二期佛教，多方面的關涉，比細心說與種子說，要複雜得多。預備另作專題去考察它，所以這裡只略為一提。

附記：本書為民國三十三年在四川初版流通，後由上海大法輪書局再版。今以重行排印，略為修正。民國五十九年一月印順記。

上編 原始佛教的唯識思想

第一章 原始佛教思想概說

第一節 原始佛教界說

唯識學的確立，雖是西元四世紀的事情；但如要從歷史的見地，去考察它思想的源泉，與發展中的演變，那就不能不從原始佛教研究起。不然，不但不能明白它思想的來源，也不能從佛教的立場，給予正確的評價。

佛滅一百年以後，佛教才開始顯著的分化。一般人，稱這分化了的佛教為部派佛教，分化以前的佛教為原始佛教。原始，只是說這一期的佛教，在理論上、制度上，不論那一方面，都比較要來得切近佛教的原始態。研究原始佛教，自然要依據《阿含》和《毘奈耶》（律）。關於大乘經，有人主張一字一句，都是釋尊親口宣說的。有人卻否認它，說它完全是後人假託的。在我看來，大乘經有演繹整理的痕跡；說它全是後人的假託，卻未免有點過火。反之，現存的小乘經律，雖比較接近佛教的原始態，但也未嘗沒有相當

的變化。

釋尊依自覺的境地，適應眾生的根機，用種種方便把它完美的表示出來。有的為個人說，有的為大眾說，也有為諸天說，像這樣的經過了四十九年的教化，它的遺教、景行，有誰能把它記得完全無缺呢？佛入涅槃以後，弟子們頓時失了指導者。迦葉們為了要使佛法長在世間，不致於人去法滅，才共同結集佛法。這個功績，當然是非常偉大。但這結集，時間只有三個月；參加結集的人數，又只有五百（或說千人）；並且還是偏於摩訶迦葉一系的。像這樣匆促的時間，和少數人的意見，想使所結集的達到滿意的程度，當然是不可能。它的遺漏與取捨的或有不當，也可想而知。在結集終了的時候，就有人說「我等亦欲結集」，這很可以想見當時情勢的一般了。那時的結集，不過是一人口中誦出，經大眾加以審定，並沒有用文字把它寫成定本，經過展轉的口傳，也就難免漏落、錯誤和次序的顛倒。「不見水潦鶴」的公案，豈不是大家很熟悉的嗎？佛經的正式用文字寫出，在阿育王以後；所用的文字，又有種種的不同，彼此的取捨出入，可以想像而知。何況那時的佛教界，早已染上濃厚的宗派色彩！為了適合自宗的理論，不但經、律的字句有增減，就是經典的有無，甚至連經典組織的形式，也全部改觀。在這樣的演變下，現存的小乘經律，能說它完全的代表佛教的原始態嗎？能說它概括了釋尊一代的教法嗎？

大乘經，在佛滅三百年後，陸續的公開流行。像多聞部的分裂，就為了接受一分大乘經。大乘經典的用文字寫出，是和小乘經（用文字寫出）不相前後的。大乘思想有收攝在毘尼中的，雜藏中的，也有為在家眾說的，起初沒有被收入出家眾的公開結集裡，只在一人、一地中流行的。在開始公開流行時，有的信仰它，有的否認它，這只是一部分學者向來沒有傳承學習罷了，不能因此說它完全不是佛法。不過，大乘有後人演繹整理的痕跡，其傳出愈後的，附會的成分，確乎是很大的。

總之，釋尊說法，是適應眾生根機的，在說明的方便上，有千差萬別的不同；因之所開顯的意義，也就有淺深。最初是口口相傳，後來才用文字寫成定本。釋尊的教法，有曾經公開結集的，那便是聲聞乘的經律。有是傳播

於某一區域，私相傳授，融入學者的整理與發揮，到後來才公開流行的，那就是雜藏（一部分）和大乘經。因此，原始佛教的研究，不當偏取小乘，在思想上，早期的大乘經，是一樣的值得尊重。

第二節 原始佛教的根本思想

唯識思想的源泉，應從《阿含經》去探索，因為四阿含是大小乘共信的，公開流行的時期也比較的早（《雜阿含經》是更古典的）。要從「四阿含」裡，抉出唯識的先驅思想，這對於阿含思想的中心，有先加認識的必要。「四阿含」所開示的法門，好像是很多，但自有一貫的核心，這便是緣起。緣起的定義，像經上說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」意思說：宇宙、人生，要皆為關係的存在，無獨立的個體，因關係的演變分離而消失。佛法雖以「因緣生」總攝一切，說明一切，但主要的是生命緣起。假使離此業果緣起，泛談因緣所生，還是不能理解佛教真相的。整個佛法，可以分為流轉、還滅兩門；還滅、流轉，都建立在業果緣起的基礎上。「此有故彼有」，開示了生死相續的因果法則，不息的在三界五趣裡輪轉，這就是雜染的流轉。「此無故彼無」，是說截斷了生死相續的連繫，不再在三界中受生，這就是清淨的還滅。不但「阿含」以緣起為中心，就是後代龍樹、無著諸大論師的教學，也不外此事，無非解釋發揮這緣起流轉，和怎樣證得這緣起的還滅。

釋尊證悟了生命的實相，才從生死大海裡解脫過來。因內心悲願的激發，想把苦海中的一切眾生，都獲得同樣的解放，才大轉法輪。我們要正確認識佛法的心要，那可以從釋尊自悟的聖境中去研究。釋尊常常把自己證悟的經歷，剴切的說給弟子聽，像《雜阿含經》卷一二．二八七經（大正藏編號）說：

「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如是有、取、愛、受、觸、六入處、名色，何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟如實無間等生，識有故名色有，識緣故名色有。我作是思惟時

，齊識而還，不能過彼；謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死憂悲惱苦。如是如是，純大苦聚集。我時作是念：何法無故則老死無？何法滅故老死滅？即正思惟生如實無間等，生無故老死無，生滅故老死滅。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，廣說。我復作是思惟：何法無故行無？何法滅故行滅？即正思惟如實無間等，無明無故行無，無明滅故行滅。行滅故識滅，……生滅故老病死憂悲惱苦滅。如是如是，純大苦聚滅。我時作是念：我得古仙人道，古仙人逕，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿、園觀、浴池、林木清淨。……我於此法，自知自覺成等正覺。」

釋尊自述他發見生死流轉和解脫生死的法則，就是緣起的起滅。不但釋尊如此，過去諸佛，也沒有不經歷這緣起大道的。因此，緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造，只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧祕而加以說明罷了。《雜阿含經》（卷一二．二九九經），正啟示這個思想：

「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法成等正覺，為諸眾生，分別、演說、開發、顯示。」

釋尊體證了法爾如是的緣起法，又給弟子們解說。所以從緣起中心的見地考察起來，可說整個佛法是緣起法門多方面的善巧說明。佛弟子，也沒有不從這裡得到悟證。或者以為佛說的法門很多，像蘊、處、界、諦……，為什麼偏取緣起作中心呢？要知道，這些都是在說明緣起的某一部分，並不是離開緣起另有建立。像五蘊，就是緣起名色支的詳細解說。眾生於五蘊「不知、不明（無明）、不斷、不離欲」（愛），才流轉在生死裡。假使能「如實知、心厭、離欲」，便能解脫。這樣去理解，佛說五蘊才有深切的意義。六處，是以六入支為中心來說明緣起。《雜阿含經》的〈六入誦〉，詳細的說明內六入（六入）、外六入（名色）、六識（識）、六觸（觸）、六受（受）、六愛（愛），它在開示緣起支，是最明白不過的。六入，從認識論的見地，說明緣起的所以生起和還滅。特別注重守護六根，在見色、聞聲的時

候，不隨外境而起貪、瞋，以達到出離生死的目的。界有種種的界，主要是六界，側重在種類與原因的分別。他本是緣起法的因緣所攝；後代的阿毘達磨，「六種（界）緣起」，也還是連結著的。此外，像四諦法門的苦、集，即是緣起的流轉；滅與道，即是緣起的還滅。四諦是染淨因果橫的分類，緣起是從流轉還滅而作豎的說明。這僅是形式的差別，內容還是一致。

不但《阿含經》如此，大乘經論的精髓，也還是以緣起為宗本的。《法華經》的「無性」，「從緣起」，「是法住法位」。《般若經》的「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。《解深密經》的以緣起因果為依他起，作為染淨迷悟的所依。這些大乘經，都是以緣起為宗要的。大乘論方面，也大抵如此。特別是龍樹菩薩的開示性空的緣起，反覆的讚揚緣起，說它是佛法的究竟心要。《中論》的八不頌是如此，《六十如理論》也說：

「為應以何法，能斷諸生滅？敬禮釋迦尊，宣說諸緣起！」

《七十空性論》也說：

「以諸法性空，故佛說諸法，皆從因緣起，勝義唯如是。」

從三乘聖者的自證方面看，從佛陀的言教方面看，從大乘論典方面看，處處都足以證實緣起是佛法的心要。所以我說原始佛教的核心，是緣起。

第三節 緣起的解釋

第一項 緣起支數的考察

緣起有十二支，是釋尊所開示的，這在佛教界早已成為定論。近人的《原始佛教思想論》，開始提出不同的意見。對校漢文和巴利文的《阿含經》，發現漢譯的《大因經》與《大緣方便經》，都具足十二支，而巴利文本卻只有九支和十支。又見經中有「齊識而還」的話，所以說十二支的建立，是在佛陀的晚年。他又根據《大毘婆沙論》卷九九的「大德說曰：彼舍利子隨觀緣起有十二支差別性，成阿羅漢」的記載，假定十二支的完成，出於舍利弗之手。這樣的推論，我是不敢贊同的。假定這種推論是正確的，那麼，更有充實的理由，可以證明釋尊最初說法是二支、三支、五支，就是十支也是後起的。這當然是不正確的推論，與他的最初十支說，同樣不能成立。要知

道緣起主要的意義，在說明生命的連繫，開示怎樣的逐物流轉，怎樣的依著自己所造的業因，感受應得的果報。至於緣起支數的多少，可詳、可略、可開、可合，本不妨隨機而有差別的。像追述七佛成道所觀的緣起，五支、十支、十二支，都編集在《阿含經》中，究竟誰是原始的，誰是後人附加的呢？又像經上說「味著心縛」，也有五支、十支不同的記載。這可見釋尊隨機說法的或開或合，與成立的先後無關。十二支說，確乎要比較圓滿，所以古代的佛弟子，都依這十二支來講說。在十二支說普遍流行以後，對釋尊詳、略、開、合說法的善巧，漸漸的被人忽略了。有人不了解這個意義，見到經中有九支、十支，便把它補足成十二支，不知這是「畫蛇添足」。至於舍利弗，聽阿說示說因緣偈，當下證了初果；聽了佛和長爪梵志的說法，又證了羅漢。這在經裡說得很明白，怎能影取論師的片文，假定緣起的十二支說，出於舍利弗之手呢！

第二項 五支說的解說

釋尊宣說緣起，既有詳略不同，那麼，要解說緣起，當然要注意到支數的多少與含義的廣略，才能從比較的研究，見到思想的一貫。現在，為解說上的便利，把它歸納作五支（三支）說，十支（九支）說，十二支說三類，再去分別的觀察。

《雜阿含經》（卷一二．二八三、二八五、二八六經等），釋尊依愛、取、有、生、老病死五支，說明逐物流轉與生死相續的連繫。這對於因集感苦的緣起觀，可說已徹底的發揮了。其他的十支說，十二支說，只是進一步的去探索逐物流轉的理由。現在先把每支的定義，和前後相互的關係，作一簡單的說明。

「老病死憂悲苦惱」，凡是眾生，誰也不能倖免。釋尊見到了老、病、死苦，才警覺出家。感到老死大患的逼迫，想找一種解決的方法，這便是釋尊出家的動機之一，也是佛家思想的歸宿所在。所以，用現實的痛苦，作為觀察緣起的出發點。要解除苦痛，須知苦痛的來源，這就要追尋老死的原因。老死是緣生而有的。「生」，是說在魚、鳥、人、天等種種眾生中生。既受

了生，那就必然要老死。可是世間眾生，雖見到老死的可怕，卻都以為生是可喜，豈不近視到極點嗎？生，也有它的原因，就是有。「有」，一般都解釋做業，就是因前生所造的業，才會有此生生命的產生。但依經文看來，還有更主要的解說。經上說，有是欲有、色有、無色有——三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。這樣，有不必把它只看成業因。這在經裡，還可以得到證據。《雜阿含經》（二九一），敘述了愛、億波提，眾生所有種種眾苦的次第三支。億波提是取，取所繫著的所依名色自體，正與有的意義相合。再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。這不必說業力是後起的，是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，也包括在內。這愛取的身心活動，即是未來苦果的業因，業力是含攝在愛取支裡。眾生為什麼會有三界的自體呢？這原因是取。取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種。取是攝受執著追求的意義；因為內心執取自我（我語取），所以在家人執取五欲（欲取），出家人（外道）執取種種錯誤的見解（見取），與無意義的戒禁（戒禁取）。因種種執取的動力，而引發身、語、意的一切行動，不論它是貪戀或者厭離這個生命和塵世，都要招感未來三有的果報。取也有因緣，是從愛著而來。愛是染著企求的意義，有欲愛、色愛、無色愛三種，就是對三有而起的染著。這裡，我們要加以注意：煩惱很多，為什麼單說愛呢？經中不常說「愛結所繫」嗎？我們起心動念，就在自我與認識的境界之間，構成了密切的連繫。依自我生存的渴愛，積極追求塵世的一切，或消極的受環境的衝動，起貪、起瞋，甚至不惜生命的毀滅，企圖得到一種安息。眾生身、語、意的一切動作，沒有不依染著三界自體與塵世為關鍵的。眾生生死的動力，就在此。愛與取，是量的差別，質的方面是相同的。為要表示從愛染到身、心種種活動的過程，才立這愛取二支。《長阿含經》第一〇卷的《大緣方便經》，曾對二支有詳細的說明，它說：

「阿難！當知因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有護。阿難！由有護故有刀杖諍訟，作無數惡。」

經文的描寫，雖有點過於瑣碎，但委曲說明依愛取而起惡心，為貪、瞋、慳吝的根本，為一切惡行的動力，是非常親切、明顯。這樣，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲苦惱，這逐物流轉的緣起觀，敢說已經說明了苦集二諦的主要意義。

第三項 十支說的解說

一、依胎生學為基礎的觸境繫心觀

有時釋尊依識緣名色乃至生緣老死的十支說，說明緣起。十支說的要義，是在逐物流轉的基礎上，進一步的說明觸境繫心的過程。這又可以分為兩類：一、依胎生學為前提，二、依認識論為前提。第一類，像《中阿含經》第二四卷的《大因經》。經中把六入支含攝在觸支裡，名義上只有九支。雖趙宋施護異譯的《大生義經》具足十支，但從各方面考察，九支是本經原始的真相。理由是：(一)、《長阿含經》第一〇卷的《大緣方便經》，也是佛為阿難說的；只要彼此對照一下，就可以知道這是一經兩編。在《大緣方便經》裡，總標雖有十二支，而在一一解說的時候，也只有九支。(二)、後漢安世高譯的《人本欲生經》，是《大因經》的異譯，也只有九支。(三)、《大因經》的巴利文本，也只有九支。(四)、有部論典，凡是說到《大因經》的，也一律是九支。這樣，就依九支來解說。

生死流轉，確是依染著生命塵世的渴愛為原因的。但愛是心所之一，它的生起和活動，也不能無因。考慮到愛的因緣，就發現了受。「受」，是心的領納作用，有樂受、苦受、捨受三種。在觸對境界而生了別認識的時候，在心上現起所知意像的時候，必然帶有一種情緒——隨順，或者違反自己的意樂。這或順或違的欣喜，憂戚的情緒，就叫受。這受要依感覺才能引發，所以受又依六入觸為緣而生。「六入觸」，就是依眼、耳、鼻、舌、身、意取境的六根，而生起眼觸、耳觸到意觸。這六觸，可說是認識作用的開始。六入生起覺觸，一定要有所觸的對象，因此，六入觸又以名色為因緣。「名色」的色，是色蘊；名是受、想、行、識四蘊。這五蘊——名色，可以總攝一切精神與物質。名色是六入觸所取的，所以是認識的對象。緣名色有六入

觸，緣觸有受，緣受有愛的四支，說明了觸境繫心的過程。名色，是認識的對象。六入觸，是以感覺的機構作關鍵，讓客觀的名色反映到六根門頭來；六根攝取名色的影像，生起主觀的感覺，才成為認識。這認識，因受名色的波動，泛起了欣喜憂戚的情緒。到這裡，因味（受）著對象，被環境的束縛轉移，不得自在。愛呢，因內心苦樂的繫著，開始用它主動的姿態，對生命塵世而傾向、戀慕。追逐外境的形勢，已像四河入海一樣，唯有一直向前奔放。不是大力龍王，有誰能使它反流呢！實際上，外境並沒有繫縛內心的力量，完全是因內心的味著、染愛，才自己鎖縛著自己。觸境繫心的緣起觀，到此可以告一段落。

進一步觀察：名色要從識而有，所以說「識緣名色」。但識也還要依託名色才能存在，所以又說「名色緣識」。識與名色，相依相緣而存在；《雜阿含經》（卷一二．二八八經），曾用束蘆的比喻，說明它的相互依存性：

「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

識與名色的相互依存關係，不是站在認識論的立場，說明有主觀才有客觀，有客觀才有主觀。依經文看來，釋尊的本意，是從探索認識活動的根源，觸發到生命相依相持而存在的見地。名色，確乎可以概括內外一切的物質與精神，概括認識的一切對象，但經中每每用它代表有情身心組織的全體。這正和五蘊一樣，它能總括一切有為法，經中卻又常把它解說為有情組織的要素。名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中夭，所以又說「名色

緣識」。這識與名色的相互關係，正像《大緣方便經》所啟示的：

「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生老病死、憂悲苦惱不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有識不？答曰：無也。阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。」

識與名色，是同時相依而共存的，經文說得非常明白。名色支中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說的。後來大乘唯識學的結生相續，執持根身，六識所依的本識，就根據這個思想，也就是這緣起支的具體說明。認識作用，要有現實生命靈活的存在作根據，所以在觸境繫心以後，更說明了生命依持的緣起觀。

二、依認識論為基礎的觸境繫心觀

純粹從認識論的見地，說明觸境繫心的十支說，像《雜阿含經》（卷一二．二九四經）。凡是說識支是六識的，也可以參考。因為入胎識是不通於六識的；說六識，一定是指認識六塵境界的了別識。

受緣愛、觸緣受，與上面所說相同。觸是認識的開始，就是感覺。感覺的發生，要依感覺機構的活動，所以觸是以六入為緣的。雖然，六入的存在，並不因認識的生起而有。但六入不是我們現量能夠了知，要依客觀的名色反映而引起認識作用，才能比量知道，所以六入是以名色為緣。所認識的名色，不能離開能知的六識而知它的存在。我們所認識的一切，沒有不經過認識而能知它的形相。簡單的說，離去主觀的認識，客觀的存在是無意義的。因此，名色要依識為緣。依認識論的見地，說明識、名色、六入、觸的次第，受了形式上的拘束，意義不大明顯。假使能從佛教認識論的見解，作較自由的觀察，那可以說識支是識，名色支是境，六入支是根，因這三者的和合便能生觸。在觸支以前，建立識、名色、六入三支，不外乎敘述構成認識的

條件。又依《雜阿含經》「內有此識身，外有名色，此二因緣生觸，此六觸入所觸」看來，識與名色，是主觀客觀的對立，經過感覺機關六入的聯合，才能生觸，觸是認識作用的開始；識是有認識作用的心識當體。總之，「二和生識，三和合觸」，是佛教的常談。用它來配合緣起支的次第，形式上總難免有些參差。倘能從多方面去解釋它，這識、名色、六入、觸四支的意義，也就顯而易見了。

第四項 十二支說的解說

緣起觀中說明最詳備的，佛弟子最常用的，形成緣起論標準的，那要推十二支。十二支，是在十支以上，再加無明與行。行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。上面說的識支，或者最初入胎識，或是對境覺知的六識。但識為什麼會入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？要解釋這些，所以又舉出行緣識。意思說：這是前生行為的結果，因前生行為所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就瞥然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。無明，是從它不知與障礙真知方面說的；若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勘破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

從生命相互依存的見解去考察，發見了識和名色，是展轉相互為緣而存在的。觀察到識支，可說已經圓滿，經裡也曾說「齊識而還，不能過彼」。但是，假使把識看成生死的根本，那決不是釋尊所許可的。嗟啼比丘受佛的呵斥，也就在此。所以，在生命依持以上，更說明了生死本源的緣起觀。

第五項 諸說的融貫

從上面看來，五支、十支、十二支，是由簡略而到詳細。好像簡略的沒有說得完美，而詳細的不但完備，而且還能夠包含簡略。只要比較對照一下，就很容易生起這樣的見解。

【圖：Y10p0023_01.svg】逐物流轉、觸境繫心、生命依持、死生本源、老病死、生、有、取、愛、愛、受、觸、六入、名色、名色、識、識、行、無明、五支說、十支說、十二支說

其實不然。詳細的並沒有增加，簡略的也並無欠缺。像五支，在形式上，好像有些欠缺；但體察它的意義，還是具足十支的，如《雜阿含經》（卷一二．二八三經）說：

「若於結所繫法（二八五、二八六經，作「於所取法」，都是指十二處說的），隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取。」

在五支以前，說到「結所繫法」；這結所繫法，就是內六入，與外六入（見《雜阿含經》卷九．二三九經）。又說到「隨生味著」，這味著就是受。說到「顧念心縛」，這心就是識。這樣看來，五支與十支，豈不是同其內容而沒有什麼增減嗎？十支與十二支，也不過三世兩重因果，與二世一重因果的差別。緣起觀的目的，在說明前生和後生，因果相續的關係；至於三世、二世，倒並不重要。雖然說生死的根源在無明，其實無明早就含攝在十支中的觸支裡。觸有種種的觸，而緣起中所說的是無明觸。因無明相應的觸，所以對所取的境界不能了知；不了知無常、苦、空、非我，不了知三寶、四諦，不了知善惡業果，所以起了味著（受）；因味著才生愛、生取。十支說中的識、名色、六入，是構成認識的條件，觸才是認識的開始。這認識有著根本的錯誤，因以引起了觸境繫心的緣起。也就因為這點，十支說談到還滅的

時候，每不從識滅則名色滅說起，卻從觸滅則受滅開始。經裡所說的觸緣受，指以無明觸為認識的開始說的，不是說有觸就必然的生受、生愛。不然，佛教應該和外道一樣，把眼不見色、耳不聞聲作為解脫。因為一有認識，就成為生死流轉的主因呀！

再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：十支說的無明，隱在觸支裡，並不是以愛支、取支為無明的。十二支說的無明，雖說可總攝過去世的一切煩惱，但建立無明的本意，主要在指出生死根本的迷昧無知：愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。上面曾經說過：有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛取。行支可以含攝愛、取，有經論作證。像《雜阿含經》（卷一二．二九四經）說：

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。……彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身。」

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。又像《雜阿含經》（卷一三．三〇七經）說：

「諸業愛無明，因積他世陰。」

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷二二也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。像成實論主的意見，（表）業的體性是思，思只是愛分，不過約習因方面叫它煩惱，從報因方面叫做業。經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。後代論師，偏重在形式上的惑業分別，只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是

現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。

第二章 原始佛教所含蓄的唯識思想

第一節 唯識思想的幾個觀念

唯識的定義，「即是識」，「不離識」，論師們有不同的解釋。究竟唯有什麼識？有的說是八識，有的說是阿賴耶，有的說唯是真心。這些，都是唯識思想的一個側向，是唯識學的一流。偏執一個定義，這是一論一派的唯識學者。本人的態度，是想在複雜的唯識思想中，發見主流與共義，廓清宗派的偏執。所以先從大乘唯識學中，指出幾個不同觀點的解說，再去考察它與原始佛教的關係。這不同方面的解說，都是唯識學，是唯識學的多方面的開展；唯識學，也可說是幾個思潮的合流。

大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：一、《華嚴經．十地品》第六地說：

「三界虛妄，但是一心作。」

一心，瑜伽派是把它解說做阿賴耶識的。但在某一系學者，不承認賴耶唯心論，以為這只是簡別外道的世間由自在天所造；「唯一心作」，還不出業感的範圍。但由心造業而感得三界的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想。這可以稱為「由心所造」的唯識。

二、《解深密經》（卷三）說：

「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。

三、《解深密經》（卷一）說：

「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大，依二執受：一者、有色諸根及所依執受，二者、相名分別言說戲論習氣執受。……阿陀那識為依止為建立故，六識身轉。」

本經，說明我們的身體和我們內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。這些，既是從藏在心識中的種子所生起，也就有唯識的意義。這可以稱為「因心所生」的唯識。

四、《楞伽阿跋多羅寶經》（卷四）說：

「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟清淨。」

平常講唯識，多以阿賴耶為依止，為說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另方面是依無始來的虛妄習氣。在這真相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其為阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。這可以稱為「映心所顯」的唯識。

五、《阿毘達磨大乘經》說：

「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……四者，成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」

菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變，或者不起一切。境界既可以隨心而轉，就可因此推論到一切境界的沒有自體。如外境有離心獨

立的本質，那決不能因心的觀想而改變。這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱為「隨心所變」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。

第二節 原始佛教與唯識思想

像後代發揚大成的唯識學，原始佛教裡當然是沒有的。但唯識的傾向，不能說沒有，至少也有點近似。原始佛教的緣起論，確有重心的傾向。處理的問題，又本來與心識有關。後代的佛弟子，順著這種傾向，討論有關心識的問題，這才有意無意的走上唯識論。如上述的五項唯識思想，確乎都是立足在業果緣起的起滅上的，也就是緣起觀的一種解說。

先從「由心所造」說起：緣起的流轉門，不出惑、業（因）、苦（果）三事。苦，是現實的器世間與有情世間。在小乘學者，大都把它分為色、心、非色非心三類，沒有說它唯是一心的。在現象上，的確有色心等差別；就是後代的唯識學者，也還是相對的承認它。談到世間的因緣，六界是有心也有色（材料的）；愛取本來指愛取相應的身心諸行（動力的）；連惑業二者也不大作嚴格的分劃。但後來，把惑與業割截了。以為惑是無明、愛、取等一切煩惱，是內心所有的作用。業是屬於色法的；有人說是非色非心的；一類學者索性把業看為思心所或心心所的作用。這樣，才明白而迅速的走上唯識論。從原始佛教看，唯識論是多少有點不同的。不過，有情和器世間，都由內心主動通過身口的行為而造作一切，所以佛教的緣起論，古人曾稱之為「由心論」。它雖沒有大乘唯識學的意趣，但重心與以心為主因的傾向，卻確乎容易被人想像為唯識的。如《雜阿含經》（卷一〇．二六七經）說：

「比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟觀察於心。……譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。」

色法的所以有種種，由於內心的種種。如不從緣起論的體系中去理解，那必然的會感覺到本經是明顯的唯識論。尤其是畫師畫圖的比喻，使我們聯想到《華嚴經》的「心如工畫師，畫種種五蘊……無法而不造」。《阿含經》的思想，對《華嚴經》的唯心論，確有深切的影響。

「隨心所變」，從戒定慧的實證而來。原始佛教的解脫論，確乎不從物質世界的改造起，不從社會的組織求解放，也不作生理機構的改善，主要在內心解脫，不受外境的轉動。戒定慧，本總括一切身心的正行。但後來的一分學者說「五法是道」。除去身、口的行為，偏重內心，佛教這才走上唯心論。這與釋尊的八支聖道，確乎是不合的。不過，佛教調柔身心的正行，確乎重在定慧的精神修養，其中特別注重智慧。雖沒有明說根身與世界的隨心而變，根身不免變壞，世界繫於共業；而重視內心，也曾宣說識是雜染的主導者，智是清淨的主導者，著實暗示了唯心論。大乘學者，依定慧實證的經驗，強調修持的能力，以為內心的轉變，根身與世界也就跟著轉變，建立唯心的淨土論、意生身論。清淨還滅的由心論，不能說與「隨心所變」無關。

雜染清淨的以心為主，本是學派所共許的。有部等以為實有色心等種種自體差別，不過心的力量要強些。因心而造善業惡業，色法心法等才從緣生起來。色等好像是材料，心好像是工人。種種形式的建築物，雖由匠人的計劃造成，但所造的並不就是匠人。這樣，因心的染淨而有染淨的眾生與世界，但並不唯是一心。像經部，他雖然主張業力熏習在內心，但當內心的種子生起外境的時候，種子雖在內心，境界還是在心外的。因此，在緣起的雜染流轉和清淨還滅方面，小乘學者雖一致承認「由心所造」、「隨心所變」，但還不能成為真正的唯識學。在唯識學者的眼光看來，染淨由心，就是唯識的思想。像《成唯識論》五教十理證明阿賴耶的時候，便引證到《阿含經》的「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」（見論卷四）；「雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心」（見論卷三）。這樣看來，「由心所造」、「隨心所變」的唯識思想，是啟發於原始佛教的緣起論，極為明白。

緣起支中識、名色、六入、觸四支，是立足在認識論上的，上面已經說過。這與「即心所現」的唯識，有密切的關係。「根境和合生識」，在不懂

佛法的人，它不但不覺到唯識的意趣，還會誤解佛法是唯物的。但在緣起支的認識論裡，認識的主因是識，緣識才有名色、六入、觸。這就是說：所認識的對象（名色），要因主觀的識，才能存在。反之，名色的消失，也要識滅以後才能徹底的滅盡。《長阿含經》（卷一六）的《堅固經》，就曾討論到這個問題了。經上說：

「何由無四大？地、水、火、風滅？何由無粗、細，及長、短、好、醜？何由無名色，永滅無有餘？應答識無形，無量自有光，此滅四亦滅，粗、細、好、醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。」

從識緣名色，和識滅則名色滅的定律，作認識論的觀察時，那所認識的一切，很容易解說為是自心所現的意象。如不能正解依彼者不離彼而亦不即彼起的緣起論，那麼唯識的思想，是會很自然的從我們心裡出現。

唯識學中，以入胎識作前提，因入胎識所藏的種子，漸漸的生起根身，就是「因心所生」的唯識。它是根據十二緣起中的識支，和從識到名色、六入的過程。瑜伽派的唯識學，注重在業感的果報識。不但《成唯識論》引「識緣名色，名色緣識」，和「有色根身是有執受」，「有異熟心，善惡業感」，證明它的阿賴耶識，是異熟報主和根身的執受者；《顯揚聖教論》，更明白的引識支來證明阿賴耶，像論卷一說：

「云何知有此識？如薄伽梵說：無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。此言顯有異熟阿賴耶識。又說：如五種子，此則名為有取之識。此言顯有一切種子阿賴耶識。」

「因心所生」的唯識思想，在唯識學者看來，是根據緣起論而建立的。確鑿有據，不消多說的了。

「映心所顯」的唯識，是根據緣起中的無明支。經裡常常說到「無明所覆」，但覆的是什麼呢？因無明的無知，隱覆了真理。同時，經上又說「眾生心長夜為貪瞋癡等所污」；又說「心性本淨，客塵煩惱所染污」。無明本可以遍攝一切煩惱的；心性與法性，也有密切的連繫。因此，心為雜染所污的思想，與無明所覆的思想，發生了合流的趨向。心為客塵所染而現起不淨

的思想，在後代的唯識學上，也就轉化為雜染習氣隱覆淨心，而現起一切虛妄境界的思想。瑜伽派的唯識學，或者不大同情，但在接近大眾、分別說系的經論，卻特別發揮這一點。妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點，才開展了好像對立的理論。

總之，唯識思想，是導源於緣起論的，它是緣起論的一種說明。在說明緣起時，經中大多吐露出重心的傾向。佛教的所以產生唯識學，不能說是無因的。至多，只能說有點強調。在這短短的解說中，很可以得到相當的結論。

卷002

下編 部派佛教的唯識思想

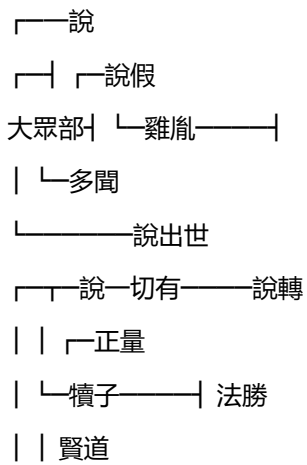
第一章 部派佛教概說

第一節 部派分裂的概況

「部派佛教」，指佛滅後異執紛紜的小乘佛教。它的分裂原因與經過，這裡不想作史實的考證，只把我研究的結論，作一輪廓的說明。

佛教的分裂，不是偶然的，是佛教本身具有分裂的可能性，因了種種關係而展開的。釋尊的應機說法，在理論上、實踐上，都有不同的方便，這是部派分裂的主因。王舍城的五百結集，是苦行厭離急求自證派所主導的結集。它那戒律的固執小節，厭惡女性與菩薩道的忽略，使未來佛教形成兩大思想集團。多數派，雖接受了五百結集，但它們保留了律學上的重視根本戒，與菩薩道的傳說。小小戒可捨的諍論，內宿等八事可開的諍論，及界外結集與彌勒結集的傳說，都在表示這思想集團的分化。假使說，當時就有不同的結集，那是不會有的。佛滅百年，毘舍離的七百結集，引起佛教內部的爭執。東方毘舍離中心（恒河下游）的跋耆族比丘，與西方波利邑中心（恒河上流，即《大唐西域記》的波利夜呾羅國）的波利比丘，開始這兩大集團的顯然分化。傳說當時大家都認為有再結集的必要，為了意見上的不合，分為兩個

集團，各自結集；上座與大眾的分裂，才開始明朗化。雖然二部的分立，時間還要遲一點，而這就是未來二部對立的前身。這兩大集團，內部也沒有統一，思想上的小集團，又漸漸的顯著，促成支末的分裂。上座部又分為分別說與說一切有兩部，與大眾部成為三部的鼎立。這不論在律學的傳承上，論典的不同上，古人的解說上，都有這三大系。分別說與說一切有的分裂，是阿育王時代的事。稍後，說一切有系中分出較通俗的犢子部成立，合成小乘佛教四大派。這四大派的分裂，與區域文化及師承有關。大天五事的諍論，是阿育王時代的事，也與四大派分裂有關。大眾系發展在東南印，犢子系與分別說系在中印及西南印，說一切有系在西北印。這是從它的教化中心區說的，並不是可以絕對的分疆劃界。比較上，分別說系要接近佛教的古義；大眾系富於想像；說一切有與犢子系，又不免拘泥了些。從根本二部分出十八部，或者還不止，大多為了見解的不同；大乘佛教的觀感不同，也是一種。這末派的分裂，有著種種而互相矛盾的傳說，比較的研究起來，分別說系的銅鍱部，與犢子系的正量部，關於大眾系分派的傳說；大眾部關於上座系分派的傳說，要比較正確、適當。它們敘述另一系的分派，因為超身事外，所以還能作較客觀的敘述。現在把它列一個表在下面。至於它比較正確，適當的理由，這裡只能略去不談。



│ └─六城

│ ┌─化地

上座部┴──分別說──┤ 飲光

│ 法藏

└─紅衣（銅鍱）

第二節 部派思想的分化與趨勢

原始佛教的中心思想，是緣起，是緣起的三法印。諸行無常，在適應印度苦行的風尚，確乎有濃厚的厭離氣味。但緣起流轉——苦集二諦因果相續的法則，也就立足在生滅無常論上。諸法無我，正確的指出從世間生滅，達到涅槃寂靜的實踐法則；八正道的正見，就在此。涅槃寂靜，原始佛教裡說得非常簡略。是的，這是聖者的境地，從名相上去推論，是很容易走上形而上的擬想的。這三法印，是正法的三相，也是學佛者的三個過程。後代學派的分裂與演變，與三法印的側重發揮有關。這在三期佛教的發展，與後期佛教的三家鼎立上，可以完全看出。說明白些，側重某一法印為理論的根據，為觀察說明的出發點，思想上就自然的分為三系。這三系，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心論，達到共大乘教——大乘的性空中心論，再進到不共大乘教——一乘的真常中心論。每一期中，都有這三系思想，不過某一思想是時代的主流。拿後期佛教說，有瑜伽派的無常論，中觀派的性空論，堅慧派的真常論。探這三系思想的淵源，只是偏據某一法印而展開的三個不同體系。從佛教的發展上看，真常論是時代的驕子，瑜伽派與初期佛教的無常論有關，中觀派是第二期佛教的繼續。假如推尋這三大思潮到部派佛教，那麼無常論是一般的思想主流；性空論已規模粗具，真常也略有端倪。我們要研究部派佛教思想的發展與大乘佛教的關係，可以從「唯識」、「性空」、「真常」三個論題去考察。大乘的三大思潮，雖都接觸到三方面，但各有偏勝。這三者，就是三法印的具體開展。像唯識學上的本識，種子與習氣、變現，這都和緣起流轉的無常論，有密切的關係。研究部派佛教關於緣起流轉思想的發展，它雖不一定要走上唯識論，但很可以見到它是大乘

唯識學的先導。以緣起流轉的無常論作中心的唯識思想，就是本書研究的主題。

佛教思想的發展與分化，與一個嚴重而急待解決，就是業果相續的輪迴問題有關。這不是說當時印度學術界，對三世輪迴有否認的趨勢。在印度，除極少數的邪見外道以外，輪迴已成了學界一致公認的事實。那又有什麼困難而需要解決呢？一般外道，要說明三世輪迴，必然建立一個常存的自我（靈魂），有了恒常不變的自我，才有作者與受者可說。從前生到現世，現生到後世，像人從這間屋子出去，進入那間屋子一樣。天、人、畜生的轉變，和舞台上的演劇員，忽而仙風道貌，又忽而裝叫化子一樣。

釋尊教法的特點，像三法印所說的「諸行無常」，無常所以是苦、是無我。世間的一切現象，都在一息不停的變化，沒有一些恒存不變的東西。像人類從生到死的一期生命，雖現出相對的安定，其實就是一剎那——最短促的時間，也在生滅變化之中。因此，外道所執的即蘊、離蘊的神我，從佛教的見地看來，根本出於顛倒，要徹底否認它的存在。雖然一切都在演變的過程中，是苦、是無我，但釋尊並不否認三世輪迴的業果緣起，常常用「燈燄」、「流水」作比喻，建立不同外道的無常的生命觀。

緣起，是甚深難可通達的，佛也曾這樣說。佛弟子在自行、化他的要求上，覺得這無常的緣起論，有明切解說的必要，於是都進行哲理的論理的思考。諸行既然剎那生滅，那現在造業的身心，與未來受果的身心有什麼聯繫？造業的早已滅去，受果的身心卻沒有造業，那「自作自受」的理論，又如何可以成立？輪迴與解脫間的連繫，也同樣的不易說明。剎那生滅的滅，是什麼意義？是徹底消滅嗎？假使滅等於沒有，沒有就談不上作用，那又如何生起未來的一切？假使還是存在，那為什麼要說它是滅？拿業力來說，業是不是無常？業是無常，纔生即滅的，那又怎能說業力經百劫、千劫都不失呢？倘使業依舊存在，那又怎麼可以說諸行無常？就是存在，存在在那裡？在過去？在現在？在內？在外？從這三世的相續，業力的任持，作進一步的觀察時，這流動的生命觀，自然會覺到它的深奧難知，有加以理論說明的必要。又像記憶問題，也同樣的引起了佛弟子的注意。眼根發識，認識了青黃等色。

但這眼根、眼識，都剎那的滅去，後來的根識，早不是見青見黃的根識，那又怎能記憶從前所見的色呢？就是說：在一期的生存中，身心組織在變化中有它相當的安定不變性，所以能夠記憶。但佛法所說的記憶力，是有記憶前生以及很遠很遠的可能。身心早已徹底的變化，怎樣還會記憶呢？這記憶與業力的任持，問題是相同的。這困難而又嚴重的問題，需要理論的說明，是何等的迫切！

佛弟子一方面研求佛陀啟示的聖教，一方面從體驗與思辨中，運用自己的理智，各提出意見來解決。但因思想的不能盡同，所以提出的意見，也就有種種差別。他們的意見，誠然是龐雜的，紛歧的；但把他們的思想歸納起來，依舊現出一致的傾向：都是以現實的存在作思想的出發點；從間斷的推論到相續的，從顯現的到潛在的，從粗顯的到微細的，從差別的到統一的，或者從無常的到常住的，從無我的到有我的。他們都是在相續的、潛在的、微細的、統一的、或常住的、有我的理論上，建立前後不即不離，不斷不常而不違反諸行無常的東西，拿來克服這嚴重的困難。他們提供的意見，都與唯識學的本識、種子有關。現在要從唯識先驅思想的見地，分別敘述各派不同的見解。部派佛教的業果相續說，這雖不能作一派派的具體研究，但至少也可以見到一些眉目。

第二章 本識論探源

第一節 概說

細心相續，是唯識學上本識思想的前驅。要理解相續的細心，應先從間斷的粗識說起。一切心理的活動，可以分為心與心所二類。心所是依心所起的作用，心是精神的主體。這心，或者叫意，叫識，雖各有不同的意義，但各派都認為是可以通用的。心識覺知作用的生起，需要種種條件，主要的要有感覺機構（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣。因所依、所緣的差別，識就分為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——六識。

據常識的自覺的經驗，六識是生滅無常的、間斷的。像悶絕、熟睡無夢，都覺得當時沒有心識的活動。拿聖教來說，無想定、滅盡定、無想天、都

稱為無心。無心的有情，似乎是釋尊所認可的。但從另一方面觀察，就有完全不同的見解。有情，就是有識，心識的活動與生命，是不可分離的。假使有無心的有情，試問這離卻心識的身體，與死人、草木，有什麼差別？佛教只許動物是有情，有生命，不承認草木也是有情，如不從有無心識著眼，草木與動物的有無生命，又憑什麼去分別？經上雖說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的「識不離身」；所以，有情必然是有心的。悶絕等僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在，只是不容易發覺罷了。相續的細心，就在這樣的思想下展開。

不論是大眾部，或是上座分別論者，經部譬喻論者，在初期，都把細心看成意識的細分。經過長時期的思考，才一律明確的提出六識以外別有細心的主張。原來細心說，也有它的困難：凡是識，必有它所依的根，所緣的境。釋尊從依根、緣境的不同，建立六識，這不但小乘經，就是一分大乘經，也還在這樣說。如離六識別有細心，那不是有七識嗎？這似乎違反聖教的明文。細心的所依、所緣（根境），也是很難說的。所以初期的細心說，都認為是意識的細分。後來，發見了釋尊細心說的根據，像十八界中的「意界」，緣起支中的「識」支；理論上也漸次完備，這才在間斷的六識以外，建立起一味恒在的細心。

細心，是受生命終者，根身的執持者，縛解的連繫者。它為了業果緣起的要求而建立，它就是生命的本質。部派佛教關於生命本質的探發，並不限於細心，這不妨給它個全面的敘述。從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。在三世輪迴中，名色等都是不息的生滅演變，並沒有一個恒存不變的東西，可以說是作者、受者。這剎那生滅的無常論，在業果緣起的建立上，成為非常的困難。前後不斷的演變，怎樣能成立聯繫？佛教的思想就在這裡分化了。大眾與分別說系，在心識的統一中；說一切有與犢子系，在五蘊和合的補特伽羅中，建立前後的移轉。依原始佛教「名色縛、名色解」的見地，五蘊統一論者要適當些吧！但心識在繫縛、解脫中，佔有主動領導的地位，也是不可否認的。那麼，在從來不斷的心法上，建立業果的中樞，如不超出他應有的範圍，也自有它的

卓見。可以說，五蘊統一論是平等門，心識統一論是殊勝門。論到怎樣的統一，意見又有不同。說一切有部，在五蘊和合的作用上，建立假名我。實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。犢子系卻不然，它在五蘊不息的演變中，發現內在的統一，所以立不可說我。有部的統一，像前浪推後浪的波波相次；犢子系卻像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可以說，一是無機的集合，一是有機的統一。在心識統一的見地中，大眾、分別說系的本義，似乎沒有明確的論述。後來，說一切有系的經量部，本著有部假名相續的觀點，採用了一心論。大眾、分別說系，卻傾向「一心是常」與「意界是常」論，與經部的一心論對立。這兩個思想，都有它的困難：假名相續的統一，是機械的；常一的統一，是形而上的，想像的。這兩極端，將在大乘佛教的虛妄唯心論與真常唯心論，互張旗鼓。不論是五蘊或心心所，凡作三世統一的說明，都與業果緣起有關，也就都是本識思想的前驅。雖好像補特伽羅與本識無關，其實本識是這些思想的合流。像唯識學中的阿賴耶，與如來藏有密切的關係；如來藏與不可說我，也有不可分別的地方。因此，在這本識探源論裡，要檢討到補特伽羅；也就是要檢討部派佛教所提出的各種所依說。

第二節 犢子系與本識思想

諸法無我，是佛教的常談。小乘學派，雖或者有有我論的傾向，但敢明白提出有我論的，佔有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犢子系。犢子和它的支派——正量、法上、賢胄、密林山，都建立不可說的補特伽羅。補特伽羅，意譯為「數取趣」，即不斷的招受五趣生死輪迴的主體，本是我的異名。今加以不可說的簡別，當然非外道的神我可比。《俱舍論．破我品》（卷三〇），曾談到犢子部所認為非有補特伽羅不可的理由說：

「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若一切類我體都無，剎那滅心於曾所受久相似境，何能憶知？……若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果？」

《成唯識論》卷一，也有同樣的記載。他建立補特伽羅的動機，在解說輪迴與解脫的主體，業力與經驗的保持，這都是出發於業果緣起的解說。釋尊也曾談到過：我從前如何如何，因此犢子系就依這一類的教典，建立它的有我論。

從建立的動機，也可以多少知道補特伽羅的任務，現在不妨再說得具體些。第一、補特伽羅是從前世到後世的輪迴主體：像《異部宗輪論》說：

「其犢子部本宗同義，……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世。依補特伽羅，可說有移轉。」

犢子部的見解：心心所是剎那生滅的。色法的根身，在相當時間，雖不滅而暫時的安住，但終於隨一期生命的結束而宣告滅壞。就是山河大地，充其量也不過暫住一劫。這樣，有情的身心，沒有一法可以從前生移轉到後世。在這樣的思想下，三世輪迴，造業受果等現象，當然不能依止那一法來建立。這一派的意見，認為有一補特伽羅，才能貫通三世。譬如我造了業，這業便與我發生連繫；因我的流轉到後世，也就可以說業到後世去感果。第二、補特伽羅是能憶者：犢子派的見地，曾見曾聞的一切，雖然是過去了，但還能在我們的心上記憶起，並覺得就是我自己所曾經見聞的。誰能記憶呢？能知的心識，剎那剎那的生滅，後心既非前心，如何可以解釋「是我曾見，是我曾聞」的記憶現象？所以他對無我論者，提出這樣的詰難：「如何異心見後，異心能憶？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理！」（見《俱舍論》）這樣，他就將記憶的職務，請補特伽羅出來擔任。《大毘婆沙論》卷一一，曾明白的提到我能記憶的主張：

「犢子部說：我許有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故。」

第三、補特伽羅是六識生起的所依：六識是認識對象的知識，是無常而有間斷的。六識雖然不起，但是根身不壞，依舊屬於有情所攝，誰在作生命的本質呢？這樣的觀察，無疑的是從知識的現象，推論到內在，而觸發到生命的本體。建立細心的學者，用意也大致相同。六識間斷時，有補特伽羅存在，補特伽羅就是六識生起的所依。明白點說：六識的或起、或滅、或斷、

或續，都是依止生命的當體——補特伽羅，才有活動。這種思想，與印度有我外道是共同的。龍樹菩薩的《大智度論》（卷三六），曾說到外道的依我生識。《大乘成業論》也說：

「我體實有，與六識身為所依止。」

這雖沒有明說是犢子系的主張，但在該論破斥的時候，曾說「又執有我，違阿笈摩說一切法皆無有我故」。既然舉聖教相違來攻難，可知這是佛教內部的學者，不是犢子系是誰？第四、補特伽羅能使眼等諸根增長：《中論．觀本住品》（卷二）青目釋說：

「有論師言：先未有眼等法，應有本住。因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼等諸根，為因何生而得增長？」

本住，也是我的異名。因有本住的活動，眼等根才能生長。這個主張，清辨論師的《般若燈論》（卷六），說是「唯有婆私弗多羅（即犢子的梵語）立如是義」，可知這也是犢子部不可說我作用的一種。

從補特伽羅的作用上去考察，就是不談如來藏的唯識學，專從瑜伽派的思想來說，也就充分的見其一致。瑜伽派的本識，也在說明它是隨業感果的輪迴主體（「去後來先作主公」）；因本識的執持熏習，才能保存過去的經驗，明記不忘；本識是六識生起的所依；因本識的入胎，名色、六處等才能增長廣大。建立本識的動機，和建立不可說我，豈不有同樣的意趣嗎？難怪有人說阿賴耶是神我的變相。

犢子部所說的我，究竟指的什麼？如作皮相的觀察，它是避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊；只可以說是不可說我。這種理論，在言語的辯論上，是含有困難的。《成唯識論》難他：「應不可說是我非我」，也就是找得這個缺點；既然一切都不可說，為什麼還要說是不可說，說是不可說的我呢？

犢子部，分一切為五法藏，這我，在第五不可說藏之中，像《成唯識論述記》（卷一）說：（以下引文，多是隨便舉一種）

「彼立五法藏：三世、無為、及不可說。彼計此我，非常無常，不可說是有為、無為也。」

它把一切法分成過去法藏、未來法藏、現在法藏、無為法藏、不可說藏——五法藏。三世有為和無為，與一切有部的思想，大體是相同的；只是多一個不可說藏，不可說藏就是不可說我。有為是無常的，無為是常住的，而我卻不可說是有為、無為，是常、是無常。理由是，假使我是無常，那從前世到後世的輪迴，仍舊建立不起來。外道的即蘊計我，有斷滅的過失，也就在此。假使是常住，那我應該離卻無常的五蘊而存在，同時也就不應該有受苦受樂的差別。外道的離蘊計我，就有這樣的過失。犢子部見到這一點，才說非有為、非無為。雖不就是有為的五蘊，卻也不可與五蘊分離而獨存。它舉火與薪的比喻，不可說薪是火，也不可說離薪有火。他的雙非論，使人很自然的想到有一不離五蘊的形而上的實體。這些，《俱舍論．破我品》（卷二九），有較詳細的記述：

「犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。……非我所立補特伽羅，如仁所徵實有、假有。……此如世間依薪立火，……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。……如是，不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異一。」

五法藏說，《大般若經》也曾談到，龍樹菩薩也常用「一者有為法，二者無為法，三者不可說法」來總攝一切。真空大乘的經論，與犢子部的思想，是不無關係的。在般若性空的體系中，不可說法，是諸法的真勝義諦，畢竟空性。有人說：犢子系的不可說我，是依《大般若經》的五法藏而建立的，但它誤解勝義空性為我了。也有人說：《般若經》的五法藏，是淵源於犢子部，但在說明上，比較更深刻、更正確。不問誰影響誰，總之不可說我與般若的勝義空性有關。不但與般若有關，《大涅槃經》說如來藏名為佛性，佛性就是真我。真我，不像外道所計的神我（所以說無我），是「不即六法（假我與五蘊），不離六法」的大我。這佛性真我，與犢子部的不即五蘊不離五蘊的不可說我，彼此間關係的密切，誰能加以否認呢！再把《大般若經》和《大涅槃經》綜合起來看：《般若經》雖以不可說藏為勝義空性，但勝義空性，真常論者不就解說為如來藏實性嗎？如從法空所顯的實性去理解，

中道第一義空與佛性，畢竟是一而二二而一的。再進一步說：不可說我不但與大乘的諸法實性有關，我們倘肯聯想到「佛說如來藏，以為阿賴耶」（見《密嚴經》卷下）的經文，那不可說我與阿賴耶的關係，也自然會注意而不忽略的吧！

第三節 說一切有系與本識思想

第一項 說轉部的勝義補特伽羅

《異部宗輪論》說：經量部主張有蘊能從前世移轉到後世，所以又稱為說轉部。錫蘭的傳說：經量部從說轉部流出，並不是一派。後期的經量與說轉部，思想上確有很大的距離。我國古德雖說它是一部，也分別經部的本計與末計。經量本計——說轉部，初從有部流出，是有部與犢子系的折中者，也建立勝義補特伽羅。末計——依譬喻論師所流出的經部，時間稍晚，大約成立在西元二世紀末。它已放棄補特伽羅，有轉向分別說系的趨勢。

經量本計的說轉部，立勝義補特伽羅，像《異部宗輪論》說：

「其經量部本宗同義……執有勝義補特伽羅。」

勝義補特伽羅，僅有這簡略的記載；它的真相，當然不容易明白。《異部宗輪論》所說，它還有「一味蘊」的教義，這應當把它綜合的研究，留在下面再說。窺基《異部宗輪論述記》，有關於勝義補特伽羅的解說：

「有實法我，能從前世轉至後世。……但是微細難可施設，即實我也。不同正量等非即蘊離蘊，蘊外調然有別體也。」

照這樣說，勝義補特伽羅，就是諸法真實自體的實法我。既不是蘊外別有，該是即蘊的吧！諸法自體，固可以稱為實法我，但它是各各差別的，是否可以建立為統一性的勝義我呢？窺基的解說，還有商榷的餘地。

第二項 有部的假名我與犢子系不可說我的關係

一切有部，也曾談到有我，像《大毘婆沙論》（卷九）說：

「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見。」

一切有部，是依三世實有而得名的。據它的解說，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在。這三世，是依法體的現起引生自果作用，和作用的息滅而分別的。生滅，只是作用的起滅。談到法體，它是未來存在，並不因作用的生起而生起，所以說未來法是實有。過去，同樣的依然存在，也不因作用的息滅而消滅，所以說過去法是實有。依三世實有的見地，未來，早具足了無量無邊的一切法。因現在法引生自果的作用，使未來世中的某一類法，剎那生起引生自果的作用，這叫做從未來來現在。現在只有一剎那，剎那間作用就要息滅；作用息滅以後的法體，名為過去法，這叫做從現在到過去。這好像甲屋住滿了很多的人，這些人，一個跟一個的經過一條短短的走廊，到乙屋去。正在經過走廊的時候，好比是現在。甲屋沒有經過走廊的人，好比是未來。已經通過走廊，進入乙屋去的，當然是過去了。總之，一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。當諸法正生未滅，是現在的存在。從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，建立過去未來的實有。所以它常說，過去、未來法是現在的同類，過去未來一樣的也有色聲香等一切法。從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。從諸法的現起作用上看：每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恒常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法（有情的身心）生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。

【圖：Y10p0063_01.svg】初念、次念、後念、剎那生滅、假名相續、法住法性、性類差別、作用（現象界）、法體（本體界）、過去、現在、未來

進一步的研求它法體與作用的同異，有部學者，就會答覆你不一不異。有時，法只有體而沒有用（過未），所以不能說一；可是引生自果的作用，是依法體而現起的，所以也不能說異。有部學者，也不得不走上這雙非的論法。《順正理論》（卷五二），對體用的一異，有詳細的敘述：

「我許作用、是法差別，而不可言與法體異。……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起；本無今有，有已還無，法體如前自相恒住。……體相無異，諸法性類非無差別。體相、性類，非異非一，故有為法自相恒存，而勝功能有起有息。……現在差別作用，非異於法，無別體故。亦非即法，有有體時作用無故。」

「作用與體，雖無別體而有差別；謂眾緣合，能令法體有異分位差別而生。此差別生非異法體，故彼法體假說生義。依如是義，故有頌言：從眾緣方有，此有是世俗；雖生體無別，此有是勝義。」

論文明顯的說，法體與作用非一非異。但它雖說非一非異，實際上是偏重於不一的。它在談到法有三世的時候，總覺得三世要在法的作用上說；依作用的起滅，雖說法有三世差別，但法體終歸是恒住自性。

理解了有部的主張，再來看犢子系的學說，比較上容易得多。犢子部的三世有為與無為，與有部大致相同。不同的，只是不可說我。他怎樣建立不可說我呢？《異部宗輪論》說：

「其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。」

「依蘊處界假施設名」，窺基的解說是：世間，或者說眼是我，說身是我，這只是依蘊等法而假立的。實際說來，雖不是離蘊有我，卻也不就是五蘊，自有它的體性。他的見解，是把「假施設名」，看成了假名的補特伽羅。離假名我以外，別有一個不可說我。其實，犢子部沒有這樣隔別的見解。「依蘊處界假施設名」，正是說的不可說我。何以見得？像《俱舍論．破我品

》（卷二九）說：

「但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。」

犢子部所立的不可說的補特伽羅，原有三種安立，這裡約最重要的，依現在有情身內的五蘊而建立來說，所說非常明白。依現在世所攝的執受諸蘊，建立補特伽羅，豈不就是《異部宗輪論》所說的「依蘊處界假施設名」嗎？假施設名的我，就是不可說我，這在熏染有部思想的學者，確是相當難解的。有部的見解：色法分析到極微，心法分析到剎那，仍有自體存在的，這是實有。依實有法所和合的總相、一合相，一加分析，離了所依的實法，就沒有自體，這是假有。所以有自體就不是假，假就沒有自體。他們雖也在說實有與假有，不可說是一是異，其實對假有與有體，是從差別的觀點來處理的。世親論師也曾本著這樣的思想，在《俱舍論》的〈破我品〉裡，責問過犢子部：所說的不可說我，是實有呢？還是假有？但犢子部的答覆，並沒有說是假、是實，卻說：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝者執受諸蘊，立補特伽羅。」意思說：我所說的補特伽羅，並不像你所問的那樣假呀、實呀，只可以說依身內五蘊而建立。假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」（見《大智度論》卷一），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上。他們都談不一不異，但有部終歸是偏重在不一。有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恒住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五

蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恒存，仍舊可以說有移轉。有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。攝用歸體，所以不是無常。即體起用，也就不是常住。二家思想的異同，可以這樣去理解他。

【圖：Y10p0068_01.svg】生滅相續的作用、恒住自性的法體、假名我、實法我、不可說我、不一不異而異、不一不異而一、有部、犢子部

第三項 經部譬喻師的細心說

甲 細心相續

一、經部的淵源及其流派

經部譬喻師的開創者，傳說為鳩摩邏多，普光《俱舍論記》（卷二）說：

「鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師。於經部中造喻鬘論、癡鬘論、顯了論等。經部本從說一切有部中出，以經為量，名經部。」

鳩摩邏多的事跡，《大唐西域記》的呾叉始羅、揭盤陀國條下，都說到他是呾叉始羅人。揭盤陀國王，慕論師的名德，攻入呾叉始羅，接他到揭盤陀。他造《喻鬘論》等數十部，奠定了經部學說的基礎。因他造《喻鬘論》等論，所以也稱譬喻師。經部的成立，《異部宗輪論》說在佛滅四百年中；錫蘭傳說是二百年中，都是約說轉部說的。然說轉部與經量部不同。鳩摩邏多是經部譬喻師的本師，他的大量著作，寫在呾叉始羅國。鳩摩邏多的時代，約在西元二、三世紀間。

從薩婆多部流出的經部，成為薩婆多的勁敵。原因不單是外來的，多半是內在矛盾的展開。薩婆多，意思是說一切有。說一切有思想的流行，很早

就存在。到佛滅三百年，迦旃延尼子造《發智論》，積極的發揚三世實有的思想。經過偏重的發展，完成了《大毘婆沙論》的纂集；迦濕彌羅的毘婆沙師，才成為薩婆多的正統者。實際上，說一切有，不一定是《發智論》、《大毘婆沙論》學。像經部譬喻論師，西方尊者，都可以說是說一切有者。大體說，迦旃延尼子是重論派，鳩摩邏多是宗經派，如《俱舍論記》（卷二）所說：

「經部本從說一切有部中出，以經為量名經部；執理為量名說一切有部。」

鳩摩邏多出世造論，經部譬喻師與有部，才明顯的分化。迦旃延尼子並沒有統一薩婆多的思想，連號稱婆沙四大評家的思想，還有很多的意見，是反婆沙而同於經部的。像法救的「諸心心所是思差別」（《大毘婆沙論》卷二），「異生無有斷隨眠義」（卷五一），「諸所有色皆五識身所依所緣」（卷七四），「化非實有」（卷一三五）。覺天的「色惟大種，心所即心」（卷一二七）。這都可以證明經部的思想，多半是薩婆多本有的，只是不同《發智論》、《大毘婆沙論》系罷了！《發智論》經迦旃延弟子們的演繹發揚，在專斷的態度下，罷斥百家，建立了嚴密的極端實有論。受婆沙抨擊的「譬喻尊者」派，受了環境的影響，融攝了有部異師，才積極展開反婆沙的立場，成為後來的經部譬喻師。

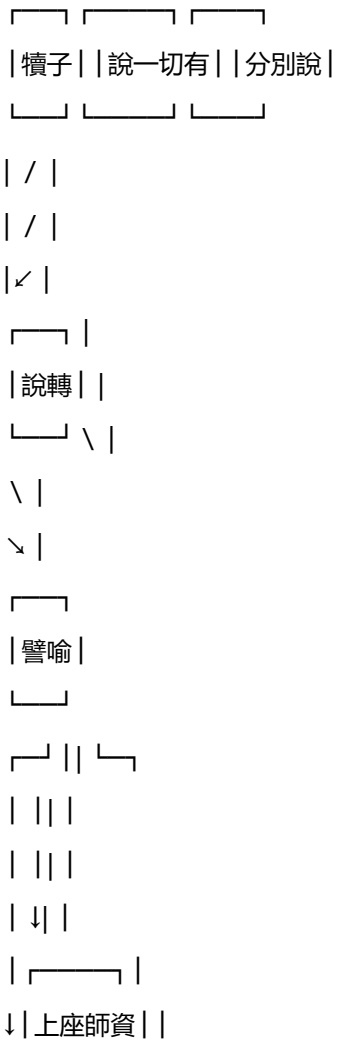
經部，經歷了長期的發展，因思想的紛歧，自然的產生了不同的流派。《成唯識論述記》（卷四），曾兩次談到經部的派別，一說：

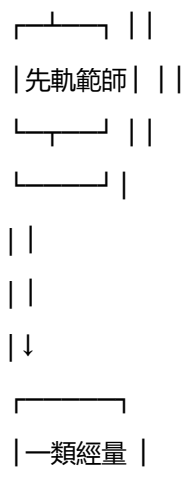
「經部此有三種：(一)、根本，即鳩摩邏多。(二)、室利邏多，造經部毘婆沙，正理所言上座是。(三)、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。其實，總是一種經部。」

這雖把經部分為三類，但除了解釋譬喻、上座、經部三個名稱的關係外，並不能幫助我們理解經部思想的流派。它又說：

「經部本計滅定無心，次復轉計滅定有心。次有心所，今更轉計彼無心所，即末轉計。」

這雖只是說明滅定的有心無心，但很可以作為經部分派的標準。經部學者的成立種子是一致的；但一探討到種子的所依——相續不斷者，就必然的論到滅定的有無心識。也就在這點上，引起了內部的分派。不過，《成唯識論述記》所說的本計、末計，似乎還有問題。依據漢譯的論典，檢討經部思想的演變，我認為是這樣的：





《異部宗輪論》所說的經部（說轉），建立勝義補特伽羅，和一味相續的細蘊，大體還繼承有部舊義。從他的有我論說，可說是有部和犢子部的折衷者。從有部的法體恒住自性，轉化到一味蘊，確是在向種子思想前進。這是經部初期的學說（佛滅四世紀中）。西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恒有，無為實有，倡導無為無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。離思無異熟因，離受無異熟果，把業力與業果歸結到內心，接受了滅定有心說。譬喻論者，確是有部系中接近分別說系與大眾系的學者。這是經部第二期的學說。《俱舍論》、《順正理論》與無著論師師資的著述中，關於經部後期的學說，有相當的介紹。這時，種子思想已大體完成（龍樹菩薩時代，已相當成熟）。但關於滅盡定的有無細心，意見上不無出入，可以歸納為三系：(一)、《順正理論》所抨擊的上座室利邏多，和他的弟子大德邏摩，主張滅盡定有細心而沒有心所。上座師資，繼承發揚譬喻論師的學說，雖有多少演變，還可說是正統的譬喻宗。(二)、《俱舍論》所說的先代軌範師，先舊諸師，即《俱舍論》論主所欽服的經部師，他們是不許滅定有心的。但要建立種子的相續，

所以倡導心與根身互為種子說。他多少修改了譬喻師的宗義，接近有部，似乎是《大毘婆沙論》所擯棄的有部異師，與譬喻學者的合流。它與大乘阿毘達磨，有深切的關係。(三)、《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。

不論是研究經部的細心說，或者種子說，對這經部流派的概況，是必須加以正確的認識。

二、譬喻者的細心說

初期譬喻論者的細心說，像《大毘婆沙論》（卷一五二）說：

「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。」

卷一五一，又說到無想定有心，理由是同樣的。譬喻者說沒有無色的有情，沒有無心的定，可知譬喻者的本義，與分別論者和大眾部是一致的。它所說的滅定有心，究竟是怎樣的心呢？有心所？還是沒有？他說「離受無異熟果」，無想滅定既然是有情，總不該說沒有受異熟果的受吧！假使有受，那又怎麼說滅受想呢？根據現存片段而不完備的文獻，對它的本意如何，是無法確實理解的。或者，譬喻論師初期的學說，還沒有考慮到這些。

三、世友的細心說

主張滅定有細心的，還有尊者世友，像《大乘成業論》說：

「如尊者世友所造問論中言：若執滅定全無有心，可有此過；我說滅定猶有細心，故無此失。……如契經言：處滅定者，身行皆滅，廣說乃至根無變壞，識不離身。」

玄奘門下，說這位世友尊者，是經部異師。像《俱舍光記》（卷五）說：「印度國名世友者非一，非是婆沙會中世友。」《成唯識論述記》（卷四），也有「此即經部異師」的話。他所說的細心，依《大乘成業論》說，已有不同的見解。所以世友的本意，也無法明了。但另有一分學者，認為造《問論》的世友，並不是經部異師，正是有部的世友。他們所持的理由，有兩點

：(一)、《大乘成業論》的異譯《業成就論》說：

「若毘婆沙五百羅漢和合眾中，婆修蜜多（即世友的梵音）大德說言。」

(二)、《俱舍論》卷五，敘了尊者世友《問論》的意見後，緊接著妙音尊者的批評。這不但世友、妙音，都是婆沙評家之一；就是尊者兩字，依《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》等使用的習慣，除有部系以外，是不輕易授人的。這二個不同的見解，誰是正確的，很難加以判斷。然據我最近的研究，這確為初期的譬喻大師，就是《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，世友屬大德法救的後學，比妙音早一些。他的思想，與阿毘達磨大論師世友，完全不同。譬喻師為說一切有部的一系，所以也被稱為尊者。

四、上座師資的細心說

《順正理論》所抨擊的上座，名室利邏多，和世親、眾賢同時，曾造《經部毘婆沙》，是有名的經部大師。大德邏摩，是他的弟子。上座繼承譬喻者的宗義，說滅盡定有細意識，像《順正理論》（卷一五）說：

「然上座言：思等心所，於滅定中不得生者，由與受想生因同故，非由展轉為因生故，……彼許滅定中有心現行故。」

這裡，雖指出了滅盡定沒有受想等心所，卻有心識現行，但這無心所的細識，是意識，還是六識以外的細心？也還不能判明。參考其他論典關於有心無所的記載，可以知道上座的細心，是微細的第六意識。如《大乘成業論》說：

「有說：此（滅定位）有第六意識。……故此位中，唯餘意識，無諸心所。」

《攝大乘論》，或《唯識論》，在說明識不離身的識是阿賴耶識時，都評破這無心所的細心說。有心而沒有心所，這在有心必有所，無所就無心的學者，確是不易信受的。《成唯識論》（卷四），批評他說：

「若無心所，識亦應無，不見餘心離心所故……此識應非相應法故。……若此定中有意識者，三和合故，必應有觸，觸既定與受、想、思俱，如何有識而無心所？」

以有心必有所，無所就無心的原則，評破滅定有心無所說，我想要是真正的經部學者，對他們所持的理由，是會根本加以否認的。上座在經部中，是有心所（受想思三法）派。關於心心所法的生起，不同有部的一時相應。他繼承譬喻者的心心所法前後而起的主張，像《順正理論》（卷一〇）說：

「如伽他言：眼色二為緣，生諸心所法，識觸俱受想，諸行攝有因。上座釋此伽他義言：說心所者，次第義故，說識言故，不離識故；無別有觸。次第義者，據生次第。謂從眼色生於識觸，從此復生諸心所法，俱生受等名心所法，觸非心所。說識言者，謂於此中，現見說識，故觸是心非心所法。不離識者，謂不離識而可有觸，識前定無和合義故，假名心所而無別體。……由彼（上座）義宗：根境無間識方得起，從識無間受乃得生。」

心心所法的生起，是前後次第的。根境和合，生起初剎那的識。就在這識的依根緣境的和合上，假名叫觸。觸是依根境識三者的和合而假說的，並沒有別體的觸心所。這識觸作等無間緣，引起第二念的受，次第生起想思。從受到想到思，也不是同時的。一般的心理活動，是這樣。滅受想定卻不然，在修習滅盡定的加行時，厭患受想的粗動，作一種如生著癰疽，或中了毒箭般苦痛可厭的觀想。因這厭離受想的作意，所以入定的時候，受想都不起，只有微細意識的存在。明白點說，滅受想定，是生起意識以後，不再引起粗動的感情（受），想像（想），造作（思）等心所，唯是平靜一味的意識的延長。有此細心的存在，一切法所熏成的舊隨界，就可以相續不斷，獲得未來的果報。

大德邏摩，也和上座一樣，主張滅定有心，《順正理論》（卷二六）說：

「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。然闕餘緣，故無有觸。」

大德雖同樣的主張滅定有心，但師弟之間，還存著小小的差別。有細心而沒有心所，據《順正理論》（卷一三）所說，有兩派：一派是有觸的，一派是無觸的。上座的細心說，論上雖沒有明文，但從他的「現見說識（為觸），故觸是心非心所法」看來，觸是建立在識與根境的和合上。根境和合生識

，能說它沒有觸嗎？同時，凡說到上座的細心說，都沒有說沒有觸。滅受想定無心所，只是不起依心別起的心所——受、想、思，不離識而假立的觸，那又何妨說是有呢？但大德卻認為不但沒有受想，也沒有觸，上面的引證，是很明白的了。他們師弟間為什麼不同呢？經部學者關於心所的見解，是非常參差的。《順正理論》說：「或說唯有三大地法，或說有四（受、想、思、觸）。」大德或許是四心所者，所以滅盡定中也沒有觸吧！

五、一類經為量者的細心說

六識論者的滅定有心說，確有他的缺點。有心所呢，那就與一般的意識沒有分別，也不能說是滅受想定。沒有心所呢，就是有心無所是可能的，也只可以說無心所定，不能說是無心定。經部中的一分學者，不滿意六識論者的細心說，覺得它不能圓滿解釋釋尊的本意。它受分別說、大眾系思想的激發，在長期的體認與探索下，走上了七心論。像《大乘成業論》說：

「一類經為量者，所許細心彼（滅定）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續曾無間斷。彼彼生處，由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅。即由此識無間斷故，於無心位亦說有心。餘六識身，於此諸位皆不轉故，說為無心。……心有二種：一集起心，無量種子集起處故。二種種心，所緣行相差別轉故。」

一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。這種種心——六識，是一般人所能經驗與自覺的。離種種心以外，還有一味相續的集起心。依《大乘成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。它為什麼稱為集起呢？它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以

說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。所以像《大毘婆沙論》卷七二，《俱舍論》卷四，《順正理論》卷一一，《顯宗論》卷六，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。這心的集起義，也是各種意義中的一種，佛在《阿含經》裡，曾這樣說（轉引《成唯識論》卷三）：

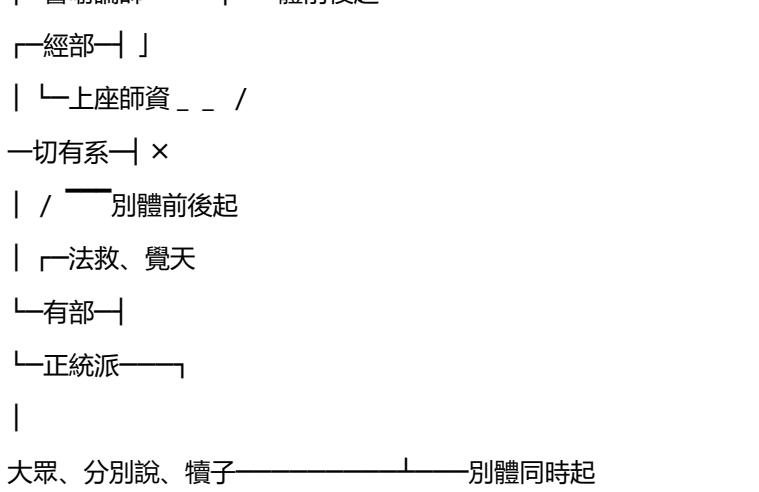
「雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心。」

《大毘婆沙論》等，都說到集起（或作採集）義為心；心有集起的作用，並不是經量學者的創見，有它思想上的淵源與教證的。集起或採集，是什麼意義？有部的意見：「然經說心為種子者，起染淨法勢用強故」（見《成唯識論》卷三）。它根本不承認有種子，更談不上種子的積集處，和心中所藏種子的現起。它認為心有分別，有引起雜染清淨諸法的強有力的作用，所以稱之為心，為種。《唯識了義燈》卷四，敘著各派關於「說心為種子」的意見，可以參考。經部學者，像上座師資們的細意識，「是所熏習，能持種子」。細意識上相續轉變差別的生果功能，是生起一切諸法的因緣。它們雖沒有離六識以外，建立集起心，但對心有「種子積集處」，和「心上功能生起諸法」的集起義，也早就成立。一類經為量者，只是在六識以外，建立一個一味相續的細心而已！主張滅定有心，本來在執持根身和任持業力。現在既建立了第七細心，那集種起現的作用，自然也移歸第七。無心定和滅受想，是依六識說的。定中的識不離身，是依集起心說的。以集起心釋滅盡定的識不離身，可說恰到好處。

這集起心，與唯識學上的本識，幾乎無從分別。但切勿以為這就是第八識；第八識，要別立第七末那後，才開始成立。這經為量者的細心說，只可說是瑜伽派賴耶思想的前驅（與《解深密經》說相近）。細心說的發展，是從六識到七識，從七識到八識。這中間的發展，是多邊的，分離而綜合，綜合而又分離的。所以部派佛教的細心說，有種種不同的面目。大乘佛教的七心論與八識論，也自然有著很大的出入。本識思想的發展，既不是一線的；融合而成的本識，自然也不能完全同一。這點，要時刻去把握它。

乙 王所一體

心心所的一體、異體，與俱起、別起，在部派佛教裡，有著不同的意見。



從各派的見解看來，大眾、分別說、犢子和有部的正統者，都是心心所的別體論者，同時相應論者。釋尊的本意，似乎也就在此。但從有部流出的譬喻論師，卻提出了心所即心，次第而起的異見，像《大毘婆沙論》（卷一六）說：

「有執心心所法前後而生，非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生。譬如商侶涉險隘路，一一而度，無二並行。心心所法亦復如是，眾緣和合一一而生，所待眾緣各有異故。」

這種思想，一方面它在經典裡發見了一體的思想，發見了心心所法的共同性。一念心中有受、想、思等心所同時，釋尊確乎說得很多；但經上也自有有心無所的記載，這在《成實論》、《順正理論》裡，無心所家都引著很多的證據。像最初受生時，只說識入母胎，沒有說到心所。像構成有情的成分，只說士夫六界（地、水、火、風、空、識），也沒有心所在內。尤其是經上說的「心遠獨行」，可以看出唯有一心的現起，不能同時有多心所。譬喻論師的「譬如商侶涉險隘路」，也是從這「獨行」二字推闡出來。但這不違反心心所俱時相應的聖教嗎？不！「一心俱有」，不是說一剎那心有很多的心心所，是說在一期相續心中。剎那生滅，不是常人能經驗覺察得到。我們自覺到內心有異常複雜的心理活動，這只是相續心中綜合的自覺，雖好像同時，其實是前後的。那怎能分別心與心所呢？可以分別，像《成實論》（卷五）說：

「心所生法，名曰心數（心所的異譯）。心從心生，故名心數。」

前心能生後心，後心就叫做心所。在這前後的連繫上，建立相應，也不同有部那樣，同時俱起的相應。怎麼說發現了心心所的共通性呢？在它的意見，能了知叫識，那個心所不能了知呢？能緣慮叫心（《成實論》卷五），決無沒有能緣作用的心所，心所為什麼不就是心？它無從確定心與心所的絕對界限，自然會走上一心異名的思想。《順正理論》（卷一一）說：

「有譬喻者，說唯有心無別心所，心、想俱時，行相差別不可得故。何者行相唯在想有，在識中無？深遠推求，唯聞此二名言差別，曾無體義差別可知。」

譬喻論師的心所即心差別，一方面是反三世實有論者的機械分析論。說一切有部的正統者，分別名相是他們得意的傑作；看到阿毘達磨發達的程度，就可以想像而知。他們治學的態度，是從分析假實下手。一方面根據經典的一言、一語，一方面作內省的分析考察。把現象分析一下，把假合的分了出來，建立了色、心、心所、不相應行、無為，最後的單元，就是不可再分割的實體（《俱舍論》分為七十五類）。他不但從時間的觀念上，解釋做前

後只是相似的連續，而前後的法體各別；就是在一念心中，他也把心理的動態作一種抽象的分析，了知是識，領納是受，一一的把它分離開來，想像法體的彼此隔別性。他粉碎了世間，使世間成為獨立的無限量的實在體（多元）。再把它組合起來，在彼此前後生起的作用上，發生連繫。他不把世間看成有機的統一，是把它看成機械的活動。譬喻論者，徹底反對這個觀點，反對循名執實的瑣碎分析，才建立了一心前後說，但他不免矯枉過直了！在大乘佛教裡，不論是王所一體或別體，對心心所法前後次第而起的見地，都是排斥了的（他忽略了內心的複雜作用）。

在佛滅四世紀時的法救、覺天，雖被人稱為婆沙四大評家之一，但他們是思心差別論者，實際是譬喻論師。像《大毘婆沙論》（卷二）說：

「尊者法救作如是言：諸心心所是思差別。……尊者覺天作如是說：諸心心所體即是心（藏傳覺天立五心所）。」

心心所體一義異的思想，一直流到後代，成實論主，也還是這樣。但經部後起者，上座、大德，都採取了折中主義：承認心外別有心所，同時也不像有部那樣分析得過分瑣細。但離心的心所，究竟有多少呢？釋尊沒有提出一個心所單元表；他們的見解，也自然不能一致。「或說有三，或說有四，或說有十，或說十四」。這還只是經部，假使加上有部、銅鍱部的見解，那就更聚訟紛紜了。這也難怪無心所家的譬喻師，要來個一掃而空，像《順正理論》（卷一一）說：

「又於心所多興諍論，故知離心無別有體。……故唯有識，隨位而流，說有多種心心所別。……我等現見唯有一識，漸次而轉，故知離心無別心所。」

第四節 分別說系與本識思想

第一項 分別說系心識論概說

分別論者，是上座部三大系之一，它流出化地、飲光、法藏、紅衣四部。它在探索繫縛解脫的連鎖，和三世輪迴的主體時，已發現了深祕細心的存在。上座系的本典——《舍利弗阿毘曇》，已把六識與意界分別解說，並且說意

界是「初生心」。規定初生心為意界而不是意識，這是非常有意義的。細心思想的最初倡導者，我認為是它。

分別論者在印度本土的，如《大毘婆沙論》所說，是一心相續論者。這相續的一心，還是心性本淨的，客塵所染的。從分別說而流出的學派，南方的銅鍱部，建立著名的九心輪。北方的化地部，卻轉化為窮生死蘊的種子說，與經部合流。唐玄奘說：上座學者，有離粗意識而別立同時細意識的。分別說系的細心說，與唯識學的本識，確是非常的接近。

第二項 一心相續

「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定」。

據《大毘婆沙論》（卷一五二）所說：滅盡定、無想定中有細心，分別論師與譬喻者的見解相同。但譬喻者是心心所前後相續論者，分別論師卻是王所同時相應的相續論者。心識相續的見解，他倆有很大的差別。分別論者，以心性本淨說著名，這是一般所熟知的。這裡，先對它的覺性融然一體論，加以簡單的考察。分別論者的心性本淨，《大毘婆沙論》曾稱之為一心相續論者，像卷二二說：

「有執但有一心，如說一心相續論者。彼作是說：……聖道未現在前，煩惱未斷，故心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異，而性無別，心亦如是。」

這一心相續論者，論文雖沒有明白的說是分別論者，但它的心性無別，與分別論者，確是完全一致的。相續中的染心與不染心，有部等說體性各別，分別論者卻說心性是同一的。同一的本淨心性，依《成實論》（卷三）的解說，只是覺性。眼識也好，意識也好，有煩惱也好，無煩惱也好，這能知能覺的覺性，並沒有分別。《大毘婆沙論》卷一一，還有覺性是一論者，其實也就是分別論者一心論的異名，它說：

「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作後位能憶。」

這一覺論者，依前後一覺的理由，成立追憶過去的可能。它的「相用雖異，其性是一」，豈不與一心論者的「此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一」的見解相同嗎？從它的前後覺性是一，也可看出與一心論者的同一，何況《成實論》還明說本淨的心性就是覺性！把一覺論者、一心論者、分別論者的思想合起來研究，它是從心識無限差別的生滅中，發見了內在統一的心性。一心論者為什麼要建立一心？它從差別到統一，從生滅到轉變，從現象到本體，還是為了解決嚴重而迫切的問題——生命緣起。《成實論》卷五，曾說到一心論者建立一心的用意：

「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業，還自受報。心死、心生，心縛、心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。……又佛法無我，以心一故，名眾生相。」

一心論的目的，在說明自作自受律，記憶的可能，被縛者與解脫者的關係，並且依一心建立眾生。一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。心理的活動與演變，不能機械式的把它割裂成前後獨立的法體。從現象上看，雖然不絕的起滅變化，而無限變化中的覺性，還是統一的。這一體的覺性，豈不是常住嗎？這在反對者的學派看來，一心只是變相的神我。像《成實論》（卷五）主的批評說：

「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不變，故名為我。」

反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。」本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心

論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。但機械的統一論者，決不能同意，像《順正理論》（卷七）說：

「或謂諸行若剎那滅，一切世間應俱壞斷。由此妄想，計度諸行或暫時住，或畢竟常。」

第三項 心性本淨

略說問題的重要性：心性染淨的論辨，在佛教尤其唯識學上，佔有非常重要的地位。從過去大乘唯識學的諍論上看，它幾乎成了一切糾紛的癥結。我們假使不能理解部派佛教發展中的心性染淨論，那麼在研究大乘唯識學時，就容易偏執一邊。大乘論師的多種解釋，大都有它思想上淵源的。事實上，心性本淨的思想，滲透到一切大乘經裡。凡是讀過大乘經的，誰也會有此感覺。這是每一佛教徒，尤其大乘唯識學者必須探討的主題。

從部派佛教去看，關於心性染淨的思想，有三大系；但心通三性論者，是後起的。大乘佛教，似乎沒有這個思想。

【圖：Y10p0094_01.svg】一切有系、犢子系、分別說系、大眾系、經部、有部、心通三性家、心性無記家、心性本淨家

性的定義很多：水濕「性」、地堅「性」，這是說一事一物各別的自體。「性」種性，本「性」住性，這或者是說本來如是，或者是說習慣成自然，有生成如此的意味，與中國的「生之謂性」，相近。法「性」、實「性」，在大乘的教理上，或指普遍恒常的法則，或指諸法離染的當體。自「性」，在龍樹學裡，是說那不從緣起的常一的自體。善「性」、惡「性」，這是性德的性，就是性質。這心性染淨的思想，與中國的性善性惡，發生過深切的影響。王陽明竟說性善的良知良能，就是佛家的（本淨心性）本來面目。其實，心性本淨，在部派佛教裡是性善性惡的性；在大乘裡，心性與法性有時合而為一，指心或法的本體。佛法的心性本淨，是遍一切眾生的；孟子的性善，卻成為人獸的分野：這是怎樣的不同！

一切法，給以道德的評價，就有善惡的概念。心性無記論者，關於善、惡，是分為三類：一、善性，二、惡性，三、無記性。善、惡，世學有著很多的定義，也有見到它的相對性而否認善惡的標準。心性無記論者，善、惡，是從它的結果而分別的。我們意念與身口的行動，假使能得後來良好的結果，這就是善。若會引起惡劣的結果，那就是惡。這結果，偏重在個人，是依招感現世（不是現在一念）、後世的果報來決定。這不太自利嗎？不，凡是有利於人的，也必然的會有利於己；反之，損人利己的行為，從引起後世的惡報看，無疑是惡的。還有很多的事，不能引起未來善惡的果報，如不自覺的搖一搖頭，努一努嘴，這些行為就不能說是善惡，那就叫無記性。身外的山河、大地、草木叢林的變動，也是無記。這無記，不是善惡的化合，是非善非惡的，與善惡鼎立而三的中容性。就因為它是無記，所以也可以和善惡合作。

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。不過，心是不能離卻心所而生起的。倘使它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羼雜進去；那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性。

譬喻論師也像有部那樣分為三性，但它不許心性無記，主張心通三性，這還從心心所法一體的見解而來。譬喻論者，是王所一體論者，心王心所只是名義上的差別，其實都就是心。信、慚、愧等善心所，貪、瞋等惡心所，都是心識不同的形態。這樣，心自然是通於三性。雖然有部也可以說通三性，但它是建立在「相應」上，譬喻論師們是依心的「自性」說的。經說「心

長夜為貪等所污」，這似乎與譬喻者的貪即是心，有相當的違難。但它說：這是依假名相續心說的，並不是在一剎那中，有別體的心為別體的貪等所污。它的心通三性論，就這樣的建立起來。

心性本淨說：除上面兩系以外，還有在佛教裡放射異樣光芒的心性本淨說。它的根據，是經上（銅鍱部的《增支部》有此說）說（轉引《順正理論》）：

「心本性淨，有時客塵煩惱所染。」

經有心性本淨的明文，有部它們是不會毫無所知，為什麼還要建立心性無記、心通三性呢？這不是與佛共諍嗎？不，經上也在說善心、惡心。心性本淨的聖教，一切有部的學者，有點不大信任，但也還不致絕對否認，給它個適當的解說，像《順正理論》（卷七二）說：

「若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說。若爾，此經依何密意？依本客性，密作是說。謂本性心必是清淨，若客性心，容有染污。本性心者，謂無記心，非慼非欣任運轉位，諸有情類多住此心，一切位中皆容有故，此心必淨非染污故。客性心者，謂所餘心，非諸有情多分安住，亦有諸位非皆容有。斷善根者必無善心，無學位中必無染故。……如是但約心相續中，住本性時說名為淨，住客性位容暫有染。」

順正理論主，是正理為宗的人物，它的內心上，當然要否認是經文。否認它的理由，是不合自宗的正理。它的解說，心性本淨是依無記心說的。它沒有依心性無記說，只說心住無記位中沒有染污心所，所以稱為本淨。心通三性論者，批評了心性本淨以後，也照樣的給它個融會，如《成實論》（卷三）說：

「但佛為眾生說心常在，故說客塵所染，則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」

它們雖都解釋心性本淨，其實是心性無記論，和心通三性論者。心性本淨說，還得另行研究。心性本淨，雖有人反對，但自有它古老的淵源。在上座系《舍利弗阿毘曇》（卷二七），已明白的宣說：

「心性清淨，為客塵染，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」

《舍利弗阿毘曇》說心性本淨與離垢清淨，尤其把性淨看做有沒有修心的重要關鍵，成為出離生死必先理解的條件。使我們自然的聯想到《楞嚴經》的「皆由不知常住真心」，覺得它有同樣的意趣。《舍利弗阿毘曇》裡，除心性本淨以外，還有我法二空的思想。大眾與分別說系，都在倡導心性本淨，可見這並不是後起的思想了。

大眾、分別說系的心性本淨說，我們難得具體完備的認識，現在只能稍微提到一點；好在大乘佛教裡，已有了深刻豐富的解釋。大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是惡，只是程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有大大的不同嗎？分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。心性是否本淨，這都在說明有染離染、有漏無漏的地方提出，像《大毘婆沙論》（卷二七）說：

「分別論者說：染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等。」

《順正理論》（卷七二）說：

「分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器，後除其垢；如頗胝迦由所依處，顯色差別有異色生。如是淨心貪等所染，名有貪等；後還解脫。聖教亦言心性本淨，有時客塵煩惱所染。」

還有一心相續論者的意見，已在上面引過。我們要理解心性本淨，先得考慮有漏無漏的定義。怎麼叫有漏呢？薩婆多正統派的意見，是「與漏隨增」，像《俱舍論》（卷一）說：

「有漏法云何？謂除道諦，餘有為法。所以者何？諸漏於中等隨增故。緣滅道諦，諸漏雖生而不隨增，故非有漏。」

漏的本身是煩惱。有漏，是道諦以外的一切有為法。這些法，或者與煩惱相應，或者為煩惱所緣。不但與煩惱相應，是煩惱所緣，要有增益煩惱的力量，才稱為有漏。像滅諦、道諦，雖也能為煩惱的所緣，但不能增益煩惱，所以不是有漏。這樣，有漏、無漏，不是說煩惱的作用有無，是說某一法有無增益煩惱的作用。有漏心、無漏心，也自然是截然各別的東西。但有漏、無漏，不一定這樣解說，像《順正理論》（卷一）說：

「譬喻論師妄作是說：離過身中所有色等，名無漏法。……又彼起執，依訓詞門，謂與漏俱，名為有漏。」

譬喻論師的見解，有漏、無漏，是說有沒有與煩惱共俱。內心有煩惱，像凡夫的色身，就是有漏。斷盡了煩惱，像佛的色身，就是無漏。譬喻者是心所即心論者，與心性本淨論者，當然有不同。但依這樣的思想去理解，也可得心性本淨的結論。心是能覺了性，與漏俱有，就是有漏心；離卻煩惱，就是無漏心。有漏、無漏的分別，在有沒有與煩惱俱有。未斷煩惱，心只能說是有漏，並無「應有漏心性是無漏」，「若異生心性是無漏」的過失。一心相續論者的意見，有漏的念念生滅心，雖或善、或惡、或無記，但演變中的覺性，永遠是了了明知。這明了的覺性，就是淨心，與三性都不相礙。不過，在煩惱未斷時，覺知上出現了歪曲的認識；假使錯誤的成分愈少，心也愈逼近它的真相。這明淨的覺性，遍通三性，不能單說是善、是無記。

這要談到性淨相染的問題。《大毘婆沙論》（卷二七）說：

「分別論者，彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」

性淨相染，在有部學者看來，是不可想像的。性相是一貫的，本性是淨，怎能與煩惱相應轉現染相呢？相既然不淨，本性又如何可說清淨？心性本淨論者，舉出了衣、鏡、金、銅器、頗胝迦寶、日月五事所覆作譬喻，但有部學者，不是說「賢聖法異，世間法異」，就是從剎那生滅的見地來解說，像《順正理論》（卷七二）說：

「如濁水滅，後水生時，離濁澄清名為淨水。……前餘色俱頗胝迦滅，後與餘色俱新生故。」

它的另一見解，凡是相應、相合，彼此的體性，不能有染淨的差別。所以它說五事隱覆日月輪，並不是相應、相合。心性本淨論者，有漏無漏建立在漏的有無，而不在心的自體，所以即使剎那生滅像有部那樣，也不能搖動心性本淨的理論。關於相應相合，就不能不表示異議。日月輪是明淨的，因了煙雲的覆障，才見它的相不清淨。這不淨，是日輪與煙雲發生關係而現出的假相；其實日輪還是清淨的。相有雜染，是依和合的假相而說，不是說它的本性有什麼轉變。假使心性起了變化，也就不成其為本淨了。這不是說雜染全是假相，客塵確是雜染，只是覺了的心用上的染相，是現起的假相罷了。講到濁水，水的本性也是淨的，只是羼雜些泥塵。有部學者，忽視了從濁水澄汰出來的塵污，卻見到了前一剎那的濁水滅去，後一剎那的清水出現。有部的剎那論，只是前後剎那的堆積。剎那論究竟是否一定如此，還有討論的必要。

本、客，是內在與外鑠的關係。在煩惱現起時，雖覺得整個心是染污的，其實內心並不變失它的自性，只是現象上有些歪曲。要理解本、客，還得在相續中；不從前後的關係上去觀察，不易理解本淨的。《成實論》（卷三）說：

「問曰：心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。……問曰：我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染。」

成實論主不能同情這個思想，以為相續心是假名，不是真實；這是它的時間觀不同。心性本淨論者是一心相續論者，一心相續論者（參看分別論者的一心相續論）是在前後不斷的演化中，發見它相互一貫的不變性，前後不異的共同點。拿心來說，就是了了覺知性。常心與一心，不過是覺性不變的異名。常心，並不是外道妄想構成的不生不滅，非因非果，離世間而獨存的東西，它只在隨緣觸境的作用中。換句話說：常，就是無常，就是念念生滅。若不能認取無常中的真常，那麼，無常、念念滅，只是斷滅論。我們必須認

識，剎那生滅不是前後成為隔別物，相續也不是前後機械的累積。在大眾、分別說系，當然有著很多的難點，這一直要到一切皆空論者，才能完成這「相續不斷」的理論，才能克服那嚴重而困難的問題。在後期的大眾、分別論者，發見了七心論以後，那一味相續的覺性，又漸漸的與起滅的六識分離，但還保持密切的關係。

心性本淨，在轉凡成聖的實踐上，有它特殊的意義。薩婆多部的意見，三乘無漏聖法，早已具足在未來法中，只要加以引發，使它從未來來現在，繫屬有情就是。大眾部等，主張過未無體，那就不能像有部那樣早已具足在未來中。無漏淨法的生起，在未來無實論者，顯然成了問題；它必須指出有漏位中可以成為無漏的東西。心性本淨，就是這淨法本有的見解。大乘本有佛性的思想，都是以這心性本淨為前驅的。分別論者的貢獻，確是太偉大了！

第四項 五法遍行與染俱意

《大毘婆沙論》（卷一八）說：

「有執五法是遍行，謂無明、愛、見、慢及心，如分別論者。如彼頌言，有五遍行法，能廣生眾苦，謂無明、愛、見、慢、心是為五。」

《大毘婆沙論》在說遍行因的地方，談到分別論者五遍行的意見。分別論者把心看為遍行之一，當然與有部遍行因的定義不同。後代唯識學者，也有遍行心所，但無明、愛、見、慢、心，也不合遍行心所的定義。五法遍行的本義，從它廣生眾苦看起來，是眾生的恒行微細煩惱，是發業感果的動力。我覺得這五法遍行說，是末那思想的前身。一切眾生都有恒行的細心，這細心是與無明、愛、見、慢相應的。末那四惑相應的思想，從分別論者演化而來，這或許不是唯識學者所意料的吧！

分別論者是心性本淨論者，它的四惑相應，當然是客塵微細的分析。它不能超過七心論的範圍，它的五法遍行，要與業報主體的細心結合起來，才能理解它的本義。隨眠，是生起煩惱的潛能，是心不相應行；習氣，是羅漢不斷的煩惱氣分；這五法遍行中的無明、愛、見、慢，是心相應的，又是羅

漢所斷的，它是眾生一切時中遍行的微細的染心所。化地部末宗，因解釋一頌不同而分派的「五法能縛」說，也與五法遍行有關。

附帶要說明的，是四無記根，像《品類足論》（卷一）說：

「四無記根，即無記愛、無記見、無記慢、無記無明。」

有部正統派只立三無記根，四無記根的思想，卻被外方諸師保存著（見《俱舍論》卷一九）。無記的無明、愛、見、慢，漸漸的被佛弟子結合在一起，被認為煩惱中的細分，是生起有覆、無覆無記的根本。這與末那的四惑相應，也不能說毫無關係吧！

與分別論者五法遍行有關的，還有「染意恒行」說，《成唯識論》（卷五），曾引《解脫經》說：

「染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有。」

《解脫經》，瑜伽學者認為佛說第七末那識的明證；這當然是很有意義的。《解脫經》頌，《瑜伽師地論》卷一六，引證得比較詳盡。《瑜伽師地論》的頌文，是非常明顯的心性本淨說，這不能不使我們懷疑到瑜伽學者的斷章取義。《瑜伽師地論》說：

「染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非先亦非後。非彼法生已，後淨異而生，彼先無染污，說解脫眾惑。其有染污者，畢竟性清淨，既非有所淨，何得有能淨。」

性淨塵染，瑜伽派的唯識學者，自有很好的解說，不必與分別論者相同。但我覺得性淨與塵染，大小經裡，都集中在一切識、或藏心、或空性身上，很少，幾乎可說沒有單把性淨塵染規定為第七識的。這思想的矛盾，是這樣的：細心，是從種種的要求出發，融合成幾個不同典型的細心。一分八識論者，最初把細心的一分微細我執，讓它分離出來，建立第七識；到護法他們，又把整個的微細塵染，從屬於第七識。因此，性淨塵染的聖教，也被拿來證明末那。結果，與藏心本淨客塵所染說，自然成為矛盾。另一分的八識論者，對第七、第八二識的性質，作用的區別，說得也有些出入。唯識學上的爭論，也就從此無法解決。我不是說瑜伽學者如何錯誤，不過說：七識與八

識，不一定像護法說的罷了！在我看來，七心論已能解決一切。至少，八識論者能懂得一點七心論的關鍵，對唯識學上諍論的處理，是大有裨益的。

這塵染的思想，與微細潛在的煩惱有關，可以對看比較。

第五項 有分識

有，是欲有、色有、無色有——三有；分，是成分，也就是構成的條件與原因。在以分別說部自居的赤銅鍱部，把細心看成三有輪迴的主因，所以叫有分識。赤銅鍱部，在阿育王時代，移植到錫蘭，又發展到緬甸、暹羅一帶，一般人稱他為南傳佛教。現在的南傳佛教，以覺音三藏的注釋作中心。覺音是後起的，是西元四世紀的人物，思想上有相當的演變，所以有人叫他做新上座部。有分識，在漢譯的論典裡，一致的說是上座分別說部，即赤銅鍱部的主張。關於有分識，無性《攝大乘論釋》卷二，有簡單的敘述，也就是奘門所傳九心輪的根據。無性釋說：

「上座部中，以有分聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生，或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識。故作是說：五識於法無所了知，唯所引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯矚照。等貫徹者，得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部，亦說此識名有分識。」

無性《攝大乘論釋》關於有分識的說明，奘門師弟，給以九心輪的解說。依窺基說：實際上只有八心，因為從有分出發，末了又歸結到有分；把有分數了兩次，成一個輪形，所以名為九心輪。《成唯識論樞要》卷下，就是這樣說的：

「上座部師立九心輪：一有分，二能引發，三見，四等尋求，五等貫徹，六安立，七勢用，八返緣，九有分。然實但有八心，以周匝而言，總說有九，故成九心輪。」

西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有有分識的記載，但只有七心：

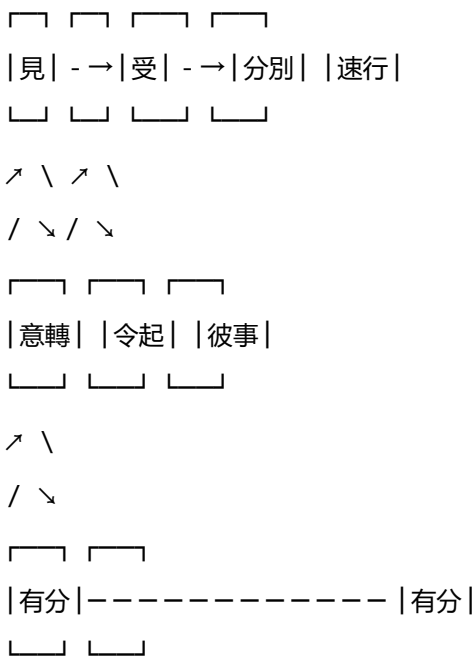
「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉。」

此七心或九心的見解，在漢譯《解脫道論》（卷一〇）中，有較為詳確的說明：

「於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、（生）轉（心）、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心。」

九心的次第演進（除有分唯有七心），是依五識最完滿的知意活動而說。五識的中、下，意識的上、下，雖不出此九心的範圍，但都是不完具的。《解脫道論》是上座銅鍱者的論典，依銅鍱者的看法：意識是一切心理作用的根本，一切心識作用，不外意識的不同作用，所以他是一意識師，一心論者。照他說：「有分心」，是「有根心如牽縷」，是三有的根本心，即是生命內在的心體，從過去一直到未來。在從五識而作業受果的過程中，從有分生起七種心：第一「轉心」，是根境相接時，有分心為了要見外境而引起內在的覺用。奘譯作「能引發」（即藏譯之動），近於警心令起的作意。因轉心的活動，現起眼等（根）識，直見外境，是第二「見心」。五識雖剎那間直取對象，但還不能有所了知。接著生起第三「受心」，承受見心所攝取的資料，加以體察。一譯作「尋求心」，是屬於攝取對象與了解對象間的心用。等到明確的了解，知道是什麼，即是第四「分別心」。奘譯稱之為能起語言分別的「安立」。在此分別心以前，奘譯多一「等貫徹」（藏譯也沒有），所以玄奘所傳的九心輪，有影射瑜伽五心輪的痕跡：如見是率爾心，尋求是尋求心，等貫徹與安立是決定心，勢用以下是染淨心、等流心。而《解脫道論》的次第，是接近無色四蘊的。如見心是識，受心是受，分別心是想，令起、速行心是思。這點，是值得注意的。奘譯在安立以下，起勢用心；而《解脫道論》卻多一第五「令起心」。這是說，從見到分別，是對外境的認識過程；因認識而引起推動內心作業的意志作用。因此，接著就是動作行為的第六「速行心」。令起是引起作業的，速行是作業的。作業而得果，也即是作業終了時心識的休息，是第七「彼事心」。奘譯作「反緣」。但這還是從行動

而返歸內心的過程；到了內心澄靜的本來，那就是復歸於有分心了。從上面所說，可知有分是心識的內在者，深潛而貫通者。見、受、分別，是向外的認識作用；速行是向外的意志作用；轉、令起、彼事，是介於中間的。轉是內心要求認識的發動，已不是內在的深細心，也還不是認識。令起心是認識的牽動內心，引起內心意行的反應；但還不是行為者。彼事是行業的反歸內心過程。認識與行為的作用一止，那又是有分了。



從唯識學上本識的見地去看，應注意它的初生心、命終心。無性《攝大乘論釋》所說的「六識不死不生」；「或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生」；《解脫道論》也有類似的文證。此不死不生的六識，不是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，是眼等五種根識與意界。銅鍱者是一意識師，以意識為精神的根本；五識僅是認識外境的見用，意界是「五識若前後次第生識」。所以，五識與意界——六識，是不配作初生命終心的。三有根本的有分心，是意識中內在的貫通者，《解脫道論》用國王來比喻它。它在業感成

熟（彼事心）以後，最初托生，即是異熟主體的意識；有分也可說是三有之因。但死時，自有在一般意識活動完全休止，歸到有分心而死的；也有在反緣而流返有分的過程中——彼事心，就死了的。以彼事心而死，或是卒然而死的。在人類卒死時，常有一生的經歷，突然浮現在心上而後死的。銅鍱者的以意識為本，與意界是常論者的以意界為本，雖有多少不同；但它在一般知意的內在，指出一「如牽縷」的貫通三世心，那就可見它與唯識的本識是如何的接近了。

第六項 細意識

上座分別論者，還有建立粗細二意並生的，如《成唯識論》（卷三）說：

「有餘部執：生死等位，別有一類微細意識，行相所緣俱不可了。」

這餘部，是上座部。據《成唯識論述記》（卷四）的解說，上座部有本末二計：本計粗意識與細意識可以同時生起，末計卻主張粗細二意不能同時。粗細並起的見解，已進入七心論的領域，不再是六識論所能範圍的了。二意別起論者，在六七識論的分界線上，還有進退的餘地。七心論者的難題，在說明細心的所依、所緣與行相。現在，這一派上座學者，爽直的提出了「所緣行相俱不可了」的主張。這到後代的大乘唯識學裡，雖在說細心的根、境、行相，但「所緣行相俱不可了」的意見，一直被採用著。依論文來說，這細心的作用，表現在初生與命終的階段。到底平時有沒有細心，卻沒有說到。如依道邑《成唯識論義蘊》的解說，這細意識，不但是受生命終心，還是以後諸法生起的所依，它是緣根身和器界的。這樣，與唯識學上的本識，簡直到了不易辨認的地步。

第五節 大眾系與本識思想

第一項 大眾系的特色

大眾部，是根本二部的一部，四大派的一派。在大乘佛教思想的開展上，它有極大的勛績。它雖是小乘部派之一，但不像薩婆多部那樣的固拒大乘，它是不妨兼學大乘，甚至密咒的。在大眾部所傳的《增一阿含經》裡，已

有菩薩藏結集的記載；它最先承認了大乘的正確性。在小乘方面，它也有經、律、論（蜫勒）三藏；但像義淨所見的論典，似乎是後出的。在中國，除《分別功德論》以外，沒有其它論典的傳譯。因此，考察大眾系的思想，有一極大的困難，就是它的思想，只能從《大毘婆沙論》等敵對者的口中，間接介紹出來，沒法從它自宗的論典裡去發見它思想的全貌。大眾系論典傳譯得很少，這決不是譯者的有意歧視。大眾系的學者，具有超越的想像力，不重在名相繁瑣的知識；它不需要阿毘達磨式的論典，它不想造成表現自己的學派，願意把自己化在一切中，共一切存在而存在。所以它的思想表現，不在論典，而在另一姿態之下（這實在不過是印度婆羅門文化的特色）。

從大眾系思想的大勢來看，它是佛陀中心論者。深化了佛陀的功德，不像有部它們以阿羅漢作中心。它標揭了心性本淨說，展開了聖道真常的妙有論。雖沒有多量的論典，卻有異常龐大的典籍，開顯這佛陀中心論與真常妙有、心性本淨的思想。就是在唯識學的體系中，誰是多心並起論者？誰是最初的熏習論者？誰是根識思想的先進者？不消說，這都是屬於大眾部的。在大眾系發揚皇厲的時代，從上座系中分離出來的有部、犢子部，還在萌芽的時代。對於大眾系，在佛教思想的開拓上，我感到它的偉大！我想，大乘唯識學者，是決不該忽略它的！

第二項 遍依根身的細意識

大眾系的心識觀，最初也是一心相續的六識論。它容許有無心的有情嗎？窺基在《成唯識論述記》（卷五）說：

「大眾、經部等解：如常施食、受樂，非謂一切時有（染污意）名恒。」

《大毘婆沙論》卷一九，說大眾部主張「唯心心所有異熟因及異熟果」，可知大眾部的業果相續，很早就建立在心法上的。容許無心的有情，等於容許無業無果的有情，這是不可想像的。《大毘婆沙論》卷一五二，說譬喻分別論者，「說無有有情而無色者，亦無有定而無心者」；這無色界有色（本是大眾部特有的教義），無心定有心，我認為是大眾與譬喻、分別論者共同的見解。

《異部宗輪論》說大眾部末宗異義，有主張「有於一時二心俱起」的。這二心俱生，還不過是六識並起。但細意識的思想，《異部宗輪論》也確已提到，它說：

「心遍於身。」

窺基《異部宗輪論述記》說：

「即細意識遍依身住，觸手刺足俱能覺受，故知細意識遍住於身；非一剎那能次第覺，定知細意遍住身中。」

心遍依身的思想，是從執受而推論得來。執受，就是說，把它作為自我的一體，屬於生命的機動體，而不是世界的。這所執受的是根身，能執受者是心。因心的執取，根身才成為生動的有機體，能因外境的接觸而立刻引起反應——感覺。我們一期生命的延續（生）與崩潰（死），也就在此。我們觸手刺足，不論刺激那一部分，那一部分就能引起感覺；這可以證明有心在執受著。心若一旦不起，根身再也不能有所感覺。所以，大眾末計的細心執受，就是生命的象徵，一切感覺的來源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此證明心識是普遍的執受著。不然，也就不能同時生起多方面的感受了。大眾部的執受心，是常在而有演變的，在不息的變化中，適應眾生身量的大小而大小。這遍依於身的心，無時不在，而六識卻是起滅間斷的；所以遍依根身的執受心，必然是細意識。這遍依於身的細心，不但與大乘唯識學上的本識執受根身有關，就是對藏識之所以為藏，也有直接的關係。

第三項 生起六識的根本識

大眾部的根本識，是六識生起的所依；無著論師在《攝大乘論》裡，早就把它看成阿賴耶識的異名。論上說：

「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」

世親《攝大乘論釋》（卷三），作了簡單的解說：

「謂根本識，為一切識根本因故；譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有。」

「如樹依根」的依，世親解釋做諸識的根本因。護法《成唯識論》（卷三），說「是眼等識所依止故」。有人望文生義，說世親是約種子作親因說的，護法是約賴耶現行作六識俱有依說的。其實，大眾部並不如此，世親也是從現行的細心而說。像世親《三十唯識論》說的「依止根本識，五識隨緣現」，幾曾有種識的意味？這生起六識的細心，像樹莖、樹枝所依的樹根一樣。在這裡，見到了本識思想的源泉，也見到了「本識」名字的成立。《解深密經》的阿陀那識，《楞伽阿跋多羅寶經》的一切根識，都是直接從這「根本識」演化而出。本識思想的成立，雖說與上面所敘述的真我、細蘊、細心都有關係，雖可說是這些思想共同要求的合流，但比較主要的，要算大眾部的根本識，分別論者的一心，經部的集起心。它們在建立的目的及說明上，各有它的側重點；而根本識的重心，在說明心理活動的源泉。

根本識與大眾系末宗異義的細意識，只是一體的兩面，應該把它綜合起來考察。這要從六根說起：五色根，佛弟子間有兩個不同的看法：薩婆多它們說眼等五根是微妙不可見的色法。根的作用，是攝取外界的相貌；因色根取境的功能，才能引起眼等五識，識的作用是了別。還有大眾部它們，說眼等只是血肉的結合，它根本沒有見色、聞聲的功能，見色聞聲的是五識。大眾系既沒有把引發精神活動的能力，給予五根，五根只是肉團，那麼對於根身靈活的感應，與所以不同非眾生的色法，自然要給以其他的解說，這當然是意根了。談到意根，各方面的意見更龐雜。上座系的銅鍱部，說意根就是肉團心，就是心臟；它把意根看成了物質的。其它學派，一致把它看做心法，這當然要比較正確得多。佛說十二處總攝一切法，如果把意處的意根，看成色法，那一切心心所法，又攝在那一處呢？在意根是心的意見裡，又有過去心與現在心兩派：說一切有系，是主張過去心的：它們不許二心同時現起，不許六識外別有細心，所以說剎那過去的六識，能引起後念的六識，叫意根。但意界是常論者，和大眾部，是在六識以外建立一個恒存的細心，這細心有生起六識的功能。

意根，在十八界裡屬於意界。無間滅意論者，雖巧妙的解釋了意界與六識界的差別，事實上並不能顯出意界有什麼特性。依《中阿含．嗏啼經》看

來，意根不但是意識，也是五識生起的所依。凡是論到六識的生起，是不能離卻意根的。大眾末計的「心依於身」，說明了因心的執取五根，才能遍身生起覺受。執持根身而起覺受，與五識的是否生起無關，與識上的苦受樂受也不同。像入定或熟睡的時候，雖然不起五識與相應受，但出定與醒覺以後，我們還感有一種怡悅或勞頓的領受。假使熟睡時沒有任何身體上的感覺，那醒後的身識與意識，也不該有因熟睡而生勞倦之感，這就是細心執受的明證。依大眾部的見解，眼不見色，耳不聞聲，五根只是肉團。細心執持肉體，才能起覺受，生六識。總之，大眾部的細心說，是遍藏在根身之內而無所不在；它與根身有密切的關係。眾生與非眾生，生存與死亡的分野，都在這裡。認識作用的六識，也從它而起。細心的覺受，是生命的表象，是微細的心理活動。

唯識學上的本識，本來著重在生命緣起；在生命依持與現起六識的作用上，湧出了深祕的本識思想。後代的大乘唯識學者，雖也片段的敘述到這些，而把重心移到另一方面。不過，我們應該知道，細心的存在，是不能在持種受熏上得到證明的。

第三章 種習論探源

第一節 種習思想概說

種子與習氣，是唯識學上的要題，它與細心合流，奠定了唯識學的根基。探索生命的本質，發現了遍通三世的細心。尋求諸法生起的原因，出現了種子與習氣。種習與細心，有它的共同點，就是從粗顯到微細，從顯現到潛在，從間斷到相續；在這些上，兩者完全一致。化地部的窮生死蘊，是一個很好的例子。但種習的目的，是要成為一切法生起的功能，它需要的性質是差別、變化。細心的目的，在作為雜染清淨的所依性，這自然需要統一、固定。在這點上，細心與種習，無疑是截然不同的。種習，本來不一定要與細心結合（像經部的根身持種），但在「諸法種子之所集起，故名為心」的經文啟示下，種子與細心，就很自然而合法的結合起來。不過，統一與差別，轉變與固定，這不同的特性，再也無法融成一體。而理論上，又決不能讓它對立

，於是細心與種子的關係，規定為不一不異。

種是種子，習是習氣或熏習。大乘唯識學裡，特別採用這個名詞。但在部派佛教裡，隨界、不失……有各式各樣的名稱。起初，這些都是從各種不同要求下產生，後來才漸漸的綜合起來。它們共同的要求，是在某一法沒有現起作用時，早已存在；一旦因緣和合，就會從潛在的能力轉化為現實。薩婆多部，依現實的存在，推論到未來世中已有色、心一切法的存在，也可說是種子思想的表現。但它是三世實有論者，只見過去、過去，卻不能轉化過去的在新的形式下再現。它與種習思想，不能說無關，但到底是很疏遠的。這種習思想，與過未無體說有密切關係。未來是無，就不能像有部那樣把一切法的因體存在未來。業力等剎那滅去，不能說等於沒有；過去既然無體，也就不能把它放在過去。這樣，不論它有沒有建立種子與習氣，這些潛力的保存，總得安放在現在。在現在的那裡呢？在生命緣起為中心的佛法，是必然要把它攝屬到有情身上。有的說依根身（色），有的說依心。結果，種習與細心的結合，成了唯識學者的公論。

種子與習氣，都是根據比喻而來。豆、麥，都是種子。種子雖需要其它適當的條件，才能抽芽、發葉、開花、結果；但豆葉、豆花與麥葉、麥花的差別，主要的是種子。水、土等條件，雖說能引起相當的變化，但究竟微乎其微。種子不但有生起的功能，並且生起的結果，還和它同類。生起諸法的功能，叫它做種子，就是採取這個意義。後代的唯識學者，把種子演化貫通到異類因果，其實種子的本義，在同類因果。習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）。熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。這雖是甲乙發生關係的結果，但甲是被動的主體，乙是主動的客體，關係不是相互的。

種子，《阿含經》早有明文，像「識種」、「心種」、「五種子」，各派都承認它是佛說（解說有出入）。像大乘唯識學的種子說，原始佛教是沒有的。這要經過學派的辨析，要有部異師與經部合作，才積極的發達起來。

所以，一直到了大乘教中，還充滿有部系的色彩。習氣，本不是能生諸法的功能，它與煩惱有關，與覆染本淨的思想相互結合。習氣的本義，是說受了某一法的影響，影響到本身，本身現起某一法的傾向與色彩。它被看為顛倒錯亂現象的動因。種子與習氣，經歷了錯綜的演變，往往化合成一體的異名。大乘唯識學裡，這兩者的差別性，已沒有絕對的分野；但親生自果與受染亂現的思想，仍然存在，並且演出了各別的學派。這一點，我們應該深切的注意才好。

第二節 微細潛在的煩惱

第一項 隨眠

一、總說

在部派佛教裡，隨眠被爭論著，爭論它是不是心相應行（心所）。其實問題的重心，卻另有所在。眾生的不得解脫生死，原因在煩惱未斷。煩惱是特殊的心理作用，它在心上現起時，能使心煩動惱亂，現在、未來都得不到安靜。斷了煩惱，才能「畢故不造新」，不再感受生死苦果。我們不也常起善心嗎？在煩惱不起的時候，為什麼還是凡夫，不是聖人？雖然有人高唱「一念清淨一念佛」，事實上，我們還要生起煩惱；過去煩惱的勢力，還在支配我們。這一念善心，不同聖者的善心，還充滿雜染的黑影。這樣，就要考慮到過去煩惱勢力的潛在，未來煩惱生起的功能。在這點上，微細的、相續的、潛在的隨眠，就被佛弟子在經中發現。心不相應的隨眠論者，與反對派的相應論者，引起了很大的辨論。後來又引出其它的見解，隨眠問題是更複雜化了。把各家的見解總攝起來，是這樣的：

【圖：Y10p0129_01.svg】一切有系、犢子系、分別說系、大眾系、有部、經部、成實論師、正統派、法救、心相應行、非心相應行非心不相應行、亦心相應行亦不相應行、心不相應行

二、有部的心相應行說

薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離

關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。

「若有一類，非於多時為欲貪纏纏心而住；設心暫爾起欲貪纏，尋如實知出離方便。彼由此故，於欲貪纏能正遣除，并隨眠斷。」

依經典（轉引《俱舍論》卷一九）的明文，很可以看出纏和隨眠的分別。「起欲貪纏」，「為欲貪纏纏心而住」，纏是煩惱的現起而與心相應的。此外別有隨眠，除有部以外，一切學派都把它看成與現纏不同。唯有有部學者，認為隨眠是纏的異名，也是與心相應的心所。像《俱舍論》（卷一九）說：

「毘婆沙師作如是說：欲貪等體，即是隨眠。豈不違經？無違經失。并隨眠者，并隨縛故；或經於得假說隨眠，如火等中立苦等想。阿毘達磨依實相說，即諸煩惱說名隨眠，由此隨眠是相應法。何理為證知定相應？以諸隨眠染惱心故，覆障心故，能違善故。」

它用「或設劬勞為遮彼起而數現起」的隨縛義：「謂能起得恒隨有情常為過患」的恒隨義，解釋隨眠。以阿毘達磨者自宗的正理，判佛說為假說。不過它用三個定義證明隨眠是心相應行，在其它的學派看來，這都不成為隨眠的作用。

三、大眾、分別說系的心不相應說

大眾系、分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。《異部宗輪論》說：

「隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應。」

要理解大眾、分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。真諦譯的《隨相論》，有關於隨眠的解釋：

「如僧祇（即大眾）等部說：眾生心性本淨，客塵所污。淨即是三善根。眾生無始已來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不

善根。……由有三不善根故起貪瞋等不善，不善生時，與三不善根相扶，故言相應。」

覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但奘門的傳說（見《成唯識論義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》（卷四六）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！總之，在凡夫位上，隨眠是從來不相離的。因隨眠生起貪等不善心所，才是相應。它把相應解釋做「與不善根相扶」，依一般共同的見解應該是說心所與心相應。眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。這依隨眠的存在，分別凡聖的界線，窺基的《異部宗輪論述記》，與智周的《成唯識論演祕》，都曾經說到；但說到無心定，是完全錯誤了。《異部宗輪論述記》說：

「在無心位起善等時，名異生等，但由隨眠恒在身故。若是心所，無心等位應是聖人。」

大眾系與分別說系，根本不許有無心的有情，怎麼依無心有惑的見解，來成立隨眠是不相應呢？大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四五），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係，如《大毘婆沙論》（卷六〇）說：

「纏從隨眠生。」

《順正理論》（卷四五）也說：

「且分別論執隨眠體是不相應，可少有用，彼宗非撥過去未來，勿煩惱生無有因故。」

這都是隨眠生纏的明證。《成唯識論義蘊》（卷二）也有詳細的引述：

「問：大眾部隨眠為是種不？答：俱舍十九牒彼計云：若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種；此中復說名貪等故，如現貪等。若不對種，何名現貪？故知此師隨眠是種。現行貪等與心相應，故此隨眠名不相應。」

隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染污淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的。我們進一步要問，現起煩惱有沒有增長隨眠的力量？換句話說，隨眠有沒有新熏的？玄奘門下傳說的大眾、分別說系，彼許「種子而無熏習」（《成唯識論學記》卷四）；「破大眾部，然彼無熏習義」（《成唯識論述記》卷四）。但考尋論典，它們確是有熏習的，像《成實論》（卷三）說：

「汝法中，雖說心不相應使（使，是隨眠的異譯），與心相應結纏作因。……汝法中，雖說久習結纏，則名為使。」

「久習結纏則名為使」，可說是熏習最明顯的證據（它的熏習論，後面還要說）。成實論主自宗，主張「是垢心（纏）修集則名為使」（見《成實論》卷九），與「久習結纏則名為使」相近。但，成實論宗，是在煩惱相續展轉增盛的意義上建立隨眠，還是現行的心法，不像不相應行的隨眠論者，建立在心心所法以外。

大眾系他們發現了煩惱的潛在力，這或是本具，或是新熏的，最初展開了種子生現行，現行熏種子的思想。但一般人的見解，要發生疑問：煩惱有種子，其它一切法為什麼沒有呢？成實論主曾這樣的責問過（論卷三）：

「身口等業亦有久習相，是亦應有似使心不相應行！」

俱舍論主也曾責難過（論卷一九）：

「若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種，應許念種非但功能，別有不相應能引生後念。此既不爾，彼云何然！」

這確乎是很費解的。現存參考的資料既不完全，我們也無從作適當的解說。不過，在佛家業感的緣起論裡，是否色法也要各從自種生？煩惱的潛能是隨眠；業是動力，大眾部各派，都不許它是色性，把它建立在內心的活動上。這內心的活動，至少大眾部是承認有熏習的。明淨的心性，在相續的演化下，成為無漏和善法的根據。惑業的能力，遇相當的現緣，招感一切色法。這要不要業力以外的種子，還值得注意。怕由心所生的論調，大眾部它們還

是非常徹底的呢！

四、犢子系的亦心相應亦心不相應說

隨眠，不是心所法，這似乎是佛的本意。不但有經文的明證，就是從學派上看，也只有部系才主張隨眠即纏。有部系中，除迦旃延尼子派以外，像譬喻經部師，大德法救（見《大毘婆沙論》卷五一），也都主張纏和隨眠不同。不過，這要在過未無體的思想下，才會感到隨眠潛在的需要。犢子系是三世實有論者，它也建立了「得」，不知怎樣解釋不相應行隨眠的作用！這難怪要受眾賢的批評了。《順正理論》（卷四五）說：

「然犢子部信有去來，執有隨眠非相應法，如是所執極為無用。如彼論言：諸欲貪纏，一切皆是欲貪隨眠，有欲貪隨眠非欲貪纏，謂不相應欲貪隨眠。」

依犢子系的見解，隨眠是一切煩惱的總名；其中心相應的一分，又叫做纏。還有那不相應行的一分，與纏不同，它多少調和了隨眠的諍論。

經部非相應非不相應的隨眠說，留到下面去再談。

第二項 習氣

習氣、熏習、習地（即住地），在大乘教學上廣泛的應用著。瑜伽派雖還保存煩惱氣分的習氣，但它繼承經部的思想，已把熏習應用到一切法上。從釋尊本教上看，習氣就是煩惱的氣分，此外好像沒有什麼習氣。習氣的有無，是佛與二乘斷障的差別，像《大智度論》（卷二）說：

「阿羅漢、辟支佛，雖破三毒，氣分不盡。譬如香在器中，香雖去，餘氣故在。又如草木薪火燒，煙出炭灰不盡，火力薄故。佛三毒永盡無餘，譬如劫盡火燒，須彌山、一切地都盡，無煙無炭。如舍利弗瞋恚餘習，難陀婬欲餘習，畢陵伽婆蹉慢餘習。譬如人被鎖，初脫時行猶不便。」

佛是煩惱、習氣都盡了的，聲聞、獨覺還剩有餘習。這煩惱氣分的餘習，就是無始以來一切煩惱的慣習性。煩惱雖已斷卻，但習氣還在身體、言語、意識上不自覺的流露出來。像舍利弗的「心堅」，畢陵伽婆蹉的喊人「小婢」。它雖是煩惱氣分，但並不是偏於心理的。習氣的體性，可以暫且勿論，重

要的問題，是小乘有沒有斷習氣。大天的羅漢「為餘所誘」，「猶有無知」，「亦有猶豫」，都是習氣之一。大眾系等主張羅漢有無知、有猶疑，薩婆多部等主張「雖斷而猶現行」，這在部派分裂上，是一個著名的諍論。據有部（《大毘婆沙論》卷九九）的傳說：大天不正思惟，在夢裡遺了精，說是天魔的嬈亂。他給弟子們授記，說他們是羅漢。弟子們自覺沒有自證智，還有疑惑，大天卻說這是「不染無知」、「處非處疑」。據真諦記的解說：這都有真有假：羅漢確乎可以受天魔的嬈亂，確乎有不染無知與處非處疑。但大天和弟子，都不是羅漢，所以是假的。他們對初事的見解是同的，後二事就有很大的出入。真諦怪他的弟子不是羅漢，這也不致引起教理上的糾紛。《大毘婆沙論》說他毀謗羅漢沒有自證智，還有疑惑。聖者證果而沒有自覺與證信，在後代佛教思想上，沒有這種痕跡。居於大眾系領導地位的大天，也不致那樣荒唐。事實上，這是「不染無知」、「處非處疑」，阿羅漢有沒有斷的諍論。

羅漢有無知、有疑惑，這是指出了羅漢功德上的缺點。在以羅漢為究竟的上座面前，簡直等於誣辱，這才引起了嚴重的糾紛，促成部派的分裂；大天也被反對者描寫成惡魔。大天的呼聲，震醒了全體佛教界，獲得了新的認識，從狹隘的羅漢中心論裡解放出來。羅漢的無知未斷，還有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在羅漢不斷餘習的光明下發現。

大天的「不淨漏失」、「不染無知」、「處非處疑」，本來都是習氣。但有部特別擴大了不染無知，使它與習氣有同樣的意義。在《大毘婆沙論》卷一六所說的習氣，卷九所說的不染污邪智，也在說佛陀畢竟永斷，聲聞、獨覺還有現行。《順正理論》卷二八，對不染無知，提出兩個大同小異的解說：一、不染污無知，是「於彼味等境中，數習於解無堪能智，此所引劣智，名不染無知。即此俱生心心所法，總名習氣」。這是說習氣是有漏劣慧與它俱生的心心所法。二、是「所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分；故諸無染心及眷屬，似彼行相差別而生」。這是說習氣是有漏劣智和同時的身心相續。依順正理論主的見解，煩惱引起不染無知，是非

常複雜的。一切聖者，雖都已經斷盡，但有行與不行的差別。如解脫障體，也是劣無知，慧解脫羅漢還要現行。像《順正理論》（卷七〇）說：

「何等名為解脫障體？諸阿羅漢心已解脫，而更求解脫，為解脫彼障。謂於所障諸解脫中，有劣無知無覆無記性，能障解脫，是解脫障體。於彼彼界得離染時，雖已無餘斷而起解脫，彼不行時，方名解脫彼。」

又像學、無學的練根，也是為了「遮遣見修斷惑力所引發無覆無記無知現行」。可知退法等五種種性，雖是無學，也還有不染無知現前。眾賢一貫的意見，斷是斷了，行或者還要行。不過習氣與不染無知，有部的古師，也有主張不斷的，像《大毘婆沙論》（卷一六）說：

「有餘師說：阿羅漢等亦現行癡，不染無知猶未斷故。」

這明顯的說不染無知不斷，所以有現行的愚癡，與「雖斷而猶現行」的意見，截然不同。

檢討唯識學的種子思想，為什麼要談到習氣與不染無知呢？一、習氣在一分唯識學裡，被看為與種子共同的東西，那麼習氣的本義，也是需要認識的。二、在大乘教學裡，習氣與隨眠漸漸的融合起來。從隨眠的心不相應，走上習氣（習地）的心不相應。習煩惱與起煩惱，有的等於隨眠與纏，有的等於煩惱與習氣。而小乘有沒有斷習，也就成了可討論的問題。三、心性本淨，無始以來習氣所染，成了唯識學上普遍而極根本的問題。習氣已替代隨眠成為客塵的本質。這樣，唯識思想的探求者，自然有加以理解的必要。

第三項 阿賴耶

第八識雖有很多的名稱，阿賴耶要算最主要的了。阿賴耶在初期的佛教界，並沒有被認為細心，它是以「著」的資格出現的。它在唯識學上佔有這樣的地位，當然在它名詞的本身，有被人認為細心的可能。阿賴耶定義的不同，也是後代唯識學分歧的地方，我們需要虛心的去認識它。無著論師在《攝大乘論》（卷上）說：

「聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼增一阿笈摩說：世間眾生，愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。……於聲聞乘如來出現四

德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶。」

這裡說的《增一阿含經》，無性說它是一切有部的。現存的漢譯《增一阿含經》，並沒有這《如來出現四德經》；這也可見印度小乘經典彼此的不同了。在律部中，佛起初不想說法，原因就是眾生樂阿賴耶等，銅鍱部經律，作三阿賴耶，阿賴耶為眾生不易解脫的癥結所在。阿賴耶是什麼？《攝大乘論》提出了「五取蘊」、「貪俱樂受」、「薩迦耶見」三說；梁譯的世親《攝大乘論釋》卷二，又提出了「壽命」、「道」、「六塵」、「見及塵」四說；《成唯識論》又加上「五欲」、「轉識等」、「色身」。究竟有部有這般異說呢，還是論師的假敘呢？這都沒什麼重要，阿賴耶究竟是什麼意義，倒是值得檢討的。

唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能（主動）所（被動）兩面的解釋。這攝藏的要義是「依」。又像紙吸了墨汁，墨色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽阿跋多羅寶經》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這隱藏的要點是「潛」。又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的要義是「係著」。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，它們好像賴耶是沒有能執著的作用一樣。其實不然，像《俱舍論》（卷一六）引經說：

「汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著不？」

阿賴耶有能著的意義，經文是何等明顯！《增一阿含經》所說的阿賴耶，有部學者，也有說它是「薩迦耶見」，是「見」，也是在說明它的能取能著。如阿賴耶沒有被解為能取能著的可能，那這些學者簡直是胡說了。要知道一字作能所兩面的解釋，不但有能藏所藏作前例，也是文字上普遍的現象。

阿賴耶的本義是「著」，但一經引申，就具有廣泛的含義。它比阿陀那、毗播迦、心、意、識，更能適應細心多種多樣的性質，它也就自然被人採用作細心最正規的名字。阿賴耶是近於愛欲的煩惱，本與種習沒有必然的關係；但因它與本識有關，在這微細的煩惱中，附帶的加以說明。

第三節 業力的存在

第一項 概說

業力是佛法中最主要的論題。眾生種種的差別，獲得自身行為應得的結果，都建立在業力上。初期的佛教，因業力已普遍的受人信仰，所以多說明業力的必然受果與業用的差別；對於業力的體性與怎樣存在，反而很少解說。佛弟子在自行化他的要求上，不能不討論業的體性與怎樣的存在；業力也就理論化，展開了各家各派的解說。一直到現在，業力還需要深刻的研究。它的因果（異熟）必然性，還需要再確立。

業，雖剎那間過去，而招感後果的力用還是存在。這「業力的存在」，是身口行為所引起的，是生起後果的功能。業力的存在，就是動力的存在。在這些上，它與種子或熏習，比細煩惱與種習的關係更密切。可以說，業力生來就含有種子的意味。我們只要稍微考察一下各派關於業力存在的說明，就很容易看出它是怎樣的向種子說前進。像《楞伽阿跋多羅寶經》的「業相」與「心能積集業」的業，簡直就是種子的異名。要研究種習，是不能忽略業力的。

第二項 各派對業力存在的異說

一、薩婆多部的無表色

薩婆多部的見解，業有身、口、意三種。意業是思心所，因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。身表與語表業，剎那

引起另一種不可表示、沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業（依欲界說）。這無表色，是從四大所造，也有善與不善兩類。無表色的教證，雖然很多，但主要是業力的相續增長。身表、語表，是剎那滅而間斷的，意業也是三性不定的，但業力卻是相續的，像經上說（轉引《俱舍論》卷一三）：

「成就有依七福業事，若行、若住、若寐、若覺，恒時相續，福業漸增，福業續起。」

這可以看出有某一類法（業力）在相續如流。佛曾說過「無表色」，雖然各家的解說不同，但因表色而引起的潛在業力，稱為無表色，確也非常適宜。

二、經部的思種子

從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。《大毘婆沙論》（卷一二二）說：

「譬喻者說：表無表業，無實體性。」

身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是「依過去大種施設，然過去大種體非有故」，也不是實有。它雖承認表無表色的名稱，卻不許它是業的實體。那麼業是什麼呢？《大毘婆沙論》（卷一一三）說：

「譬喻者說：身、語、意業，皆是一思。」

《大毘婆沙論》卷一九的「離思無異熟因」，也是這個意義。《俱舍論》卷一三，《順正理論》卷三四，都有譬喻者的業力說。大意說：考慮、決定時的「思惟思」，是意業。因「思惟思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。這還在三業方面說，談到無表業，譬喻論者只說成就。後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。

三、成實論的無作業

從經部流出而折衷大眾、分別說系的《成實論》，它的三業說，與經部沒多大出入，無表業卻有不同的見地。《成實論》（卷七）說：

「從重業所集名無作（無表），常相續生，故知意業亦有無作。……何法名無作？答曰：因心生罪福，睡眠悶等是時常生，是名無作。……意無戒律儀，所以者何？若人在不善無記心，若無心，亦名持戒，故知爾時有無作。不善律儀亦如是。問曰：已知有無作法非心，今為是色？為是不相應行？答曰：是行陰所攝。……色聲香味觸五法，非罪福性故。……又或但從意生無作，是無作云何名色性？有無色中亦有無作，無色中云何當有色耶？」

它說意業也有無表。它否認無表業是色法，主要是因為無色界中也有無表業存在。心是那樣忽善、忽惡、忽有、忽無的，又怎能說業力是心呢？因此，它把無表業攝在不相應行中。成實論主，雖建立了潛在的業力，但對其它的色法、心法，沒有像經部那樣建立種子。這點，與《大乘成業論》所說的不失，增長論者的意見相近。《大乘成業論》說：

「由善不善身、語二業，蘊相續中引別法起，其體實有，心不相應行蘊所攝。有說此法名為增長，有說此法名不失壞。由此法故，能得當來愛非愛果。」

不失與增長，《順正理論》卷一二、三四、五一，雖都把它看為與種子異名同實的東西，但依《大乘成業論》看來，也還是局限在業力方面，與成實論師一樣。

四、大眾、分別說系的成就與曾有

大眾部他們的意見，無表色既不是業，也不是瑜伽師所說的定自在色。《成唯識論述記》（卷二）說：

「若大眾、法密部，別立無表色，謂身勇身精進；若心勇等心所攝，上座胸中色物，亦法處攝。」

他們既不許無表色是潛在的業力，那怎樣解說業力的存在呢？《大毘婆沙論》（卷一九）說：

「或復有執唯心心所有異熟因及異熟果，如大眾部。」

招感異熟果的業因，大眾部規定為心心所的功能。大眾部的潛在的業力，建立在心心所法上，是可以推想而知。它與譬喻者的「離思無異熟因，離受無異熟果」，都把業因業果歸結到心上，這實在是唯識思想一個重要的開展。但大眾的「唯心心所有異熟因及異熟果」，或許是比較後起的。在相傳目犍連子帝須所撰的《論事》裡，大眾部主張「聲是異熟果」，「六處是異熟果」，就和《大毘婆沙論》的「唯心心所有異熟果」不同。它與正量部同樣主張「表色是戒」，「戒非心法」，「戒得後自增長」。但大眾的相續不失招感異熟的業力，並不就是表色。這不但大眾系如此，化地（分別說系）、正量也都是這樣。《論事》說正量部與化地部，和大眾末派的案達羅學派，都說「身語表色是善不善性」。正量、化地又說「身語表色，同能引思有善不善性」。表色是戒善（或惡），因表色引起與思相應的善不善心心所，方是善業和惡業（但這還是現行的，不是潛在的）。像《隨相論》說：

「正量部戒善，生此善業與無失法俱生。……業體生即謝滅，無失法不滅。……善是心相應法，故生而即滅；無失法非心相應法，故不念念滅。」

大眾、分別說系，雖沒有像正量部那樣的建立不失法，但它善惡業剎那過去，業力也並不消失，這叫「曾有」、「成就」。大眾、分別說系是過未無體論者，它說過去的業，是曾經現有的東西；它雖滅了，卻成就在眾生的相續中。意思說，眾生沒有離卻這業力的影響，但過去所造的業，不能說它還是現實的。這等於說過去的善惡業，轉化為潛力的存在，不離眾生的身心相續中。在種子思想沒有被明確揭示出來以前，二世（過未）無的學者，都用這個理論建立前後因果的關係。《成實論》（卷二）二世無家說：

「是業雖滅，而能與果作因，不言定知（知過去業），如字在紙。罪業亦爾，以此身造業，是業雖滅，果報不失。」

他們明白的表示：過去業是滅了，不能說它實有。業與身心相續的關係，像記載事件在紙上一樣。事件雖然過去，檢閱簿藉以及券約，作事者依然負有券約上的義務。這樣，業雖然滅去，但此身心相續，還受有過去業力的

影響，還能引起未來的果報。二世無者的「如字在紙」，與正量部的不失法，是同樣思想的產物。經部的種子說，說明上比較進步些，內容也還是相同。不過，所取的譬喻不同，一個是如字在紙，一個是如種生果。在比較研究所得的結論，種子說，是二世無的必然結論。

曾有與成就，《中論（業品）疏》曾說：

「僧祇、曇無德（法藏）、譬喻，明現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果。」

曾有，是說它曾經是現實的；成就是說它現在還有關係，還有它力量的存在。成就與「得」相近，但二世無家沒有把成就看成別有一物。譬喻者，依「眾生不離是法」而假立的；曇無德部說「心不離是法」。那在建立成就的意見上，也有依眾生、依心的二派。

五、正量部的不失法

三世實有者，沒有考慮業力怎樣存在的必要，因為滅入過去，業還是存在的。他們要討論的，是業入過去以後，怎樣與有情身心相續發生連繫。因了係屬有情的要求，建立了心不相應行的「得」。薩婆多和犢子系，都是這樣的。但一經研求，一一法有一一法的「得」，「得」也還有得它的「得得」，法前、法後、法俱，成為最瑣碎、最困難的論題。業力，因了得的力量，總算在沒有感果，業得未離以前，還是屬於有情。

正量部，在「得」以外，又建立了一個不失法。它用債券作比喻，像《顯識論》說：

「正量部名為無失，譬如券約。故佛說頌：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」

正量部的不失法與得，在《顯識論》裡，是被看作種子的。正量部的《二十二明了論》，也認為得與不失有同樣的意義。凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法卻只限在業力方面。善惡業生起的時候，就有得與不失法跟著同起。得的作用，在係屬有情；不失卻是業力變形的存在。這樣，不失法與有部的無表色，經部的思種子，意義上非常的接近。正量部主張表色是

戒，沒有建立無表業。在它的意見，表色引生善惡業，業剎那過去，而還有感得未來果報的力量，這就是不失法。不失法與善惡業同時生起，但不像業體的剎那滅，要到感果以後才消失，如《隨相論》說：

「業體生即謝滅，無失（不失）法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時，其體方謝。」

不失法的暫住不滅，依真諦三藏說，「是功用常，待果起方滅，中間無念念滅」，出《中論（業品）疏》。這點，與無表色、種子思，都不相同。不失法雖與業俱生，並且是「攝業果令不失」，但它本身不是業，不是善、惡，是心不相應行的無記法，它只是業力存在的符號。《中論》（卷三），曾敘述不失法而加以批評說：

「不失法如券，業如負財物，此性則無記，分別有四種。見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。」

依《明了論》的解說，這無記是自性無記。它不是善、惡，與唯識學的種子是無記性，也有共同的趨向。「分別有四種」，青目釋為三界繫及不繫。假使不失法是通於無漏不繫的，應該不單是思惟所斷，還有一分是不斷的。正量學者，不致於有這樣粗淺的矛盾。《隨相論》也明白的說：「若無漏善不能得果，無有無失法與善俱生。」但思惟斷，但三界繫，是確然明白無可猶疑的。「分別有四種」，怕不是繫與不繫吧！

第三項 結說

把上面所說的總結起來看，「無表色」、「種子思」、「無作業」、「增長」、「不失」、「曾有」，這一切一切，都在說身、語動作以外，引起業力的存在。這存在，是微細而潛在的，相續不斷的，未來的果報是由它引起的。不論它名稱是不是種子，已一律具有種子或熏習的含義。不過，種子攝藏在細心裡，這要到大眾、分別說、譬喻它們，才有這種傾向；因為業力的存在，就在眾生的心中。

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法、能覺了的心用，可說是非色非心、即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

第四節 有漏種子

第一項 說轉部的一味蘊

微細的煩惱，潛在的業力，雖都是有漏的，但還有不限於業煩惱，而通於一切雜染的有漏種子說，像說轉部的一味蘊等。它為什麼稱為說轉？窺基

的《異部宗輪論述記》，曾有兩種解釋：(一)、它有種子從現在相續轉變到後世的思想；(二)、它有實法我，能從前世移轉到後世的思想。但這都不是說轉部立名的本義，應該依《異部宗輪論》說：

「謂說諸蘊，有從前世轉至後世，立說轉名。」

論文說得明白，是從諸蘊的移轉得名的。那能移轉的諸蘊，是怎樣的呢？《異部宗輪論》說：

「有根邊蘊，有一味蘊。」

二蘊的含義，《異部宗輪論》與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的《異部宗輪論述記》曾這樣說：

「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊。有根邊蘊者，根謂向前細意識，住生死根本，故說為根。由此根故，有五蘊起，即同諸宗所說五蘊。然一味蘊是根本故，不說言邊。其餘間斷五蘊之法，是末起故，名根邊蘊。」

他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的「諸蘊有從前世轉至後世」，不無矛盾。我們應當另求解釋，《大毘婆沙論》卷一一，曾敘述到不明部派的二蘊說。把它對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以《大毘婆沙論》的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了！《大毘婆沙論》說：

「有執蘊有二種：一根本蘊，二作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作。以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。」

《大毘婆沙論》的二蘊說，雖在說明記憶的現象，但記憶與業果相續，上面曾一再說過，在過去所作的經驗，怎樣能保存不失的意義上，是有共同意趣的。這二蘊說，依生滅作用的五蘊現象，與恒住自性的五蘊本體，從體用差別的觀點，分為作用、根本二蘊。這本來與有部的法體與作用大體相同，但有部關於業果相續與記憶作用，純粹建立在生滅作用的相似相續上；二

蘊說者，卻把它建立在諸法的本體上。

他們的思想分化，仍然在說明諸行無常，又怎樣可以從前世移轉到後世的問題。剎那生滅的諸行，不能從前生轉到後生，這幾乎是各派見解所共同的。但有部主張有假名補特伽羅，就有移轉的可能。犢子部等，認為有不可說我，才能移轉。說轉部主張有常住的一味的根本微細五蘊，所以有移轉。依法體恒存的見地，從前所作的，現在還可以記憶；自作自受，也就可以建立。一味的根本蘊，是諸法的自體，是三世一如，是常住自性，這在有部也是許可的，只是不許在法體上建立記憶等罷了！這一味的根本蘊，確乎是種子思想的前身。在間斷的五蘊作用背後，還潛伏著一味恒存的五蘊；一味的五蘊，是生起間斷五蘊的根本。這二蘊，拿種子思想來說，就是種子與現行。種子說，雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。像窺基的一下就用種子、細意去解說它，不免有據今解古的毛病。說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。《異部宗輪論》，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說它，比種子說要正確得多。

正確理解了一味蘊，說轉部的勝義補特伽羅，也就可以解說。勝義，小乘學派，每把它認為與真實的意義相同，與世俗的假名相對。既說是勝義補特伽羅，必然是有體的。說轉部的二蘊說，雖採用了體用差別的見解，但在建立補特伽羅的時候，卻不像有部那樣單建立在生滅作用的相續上。依《大毘婆沙論》所說，它是總依根本與作用二蘊，在體用不離的渾然統一上建立的。這和犢子部有同樣的見解。說轉部的勝義補特伽羅，與犢子系的不可說我，究竟有什麼不同？或許是在三世實有與過未無體吧！總之，說轉部建立一味常存的根本蘊，一方面是前後相續記憶過去的本體，一方面又是間斷五蘊生起的所依。它的目的，還在解決這嚴重而迫切的問題。

第二項 化地部的窮生死蘊

化地部的窮生死蘊，向來就被唯識學者認為與本識所藏的種子有關，像無著論師的《攝大乘論》（卷上）說：

「化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊。」

據《攝大乘論》的解說，窮生死蘊，就是阿賴耶識中的種子，只是名字不同罷了。但在唯識思想史的發展上看，只能說這與後世一切種子的阿賴耶識有關，不能說就是瑜伽派的種子。古人對於窮生死蘊的見解，都是依無性《攝大乘論釋》，而加以推論。無性釋（卷二）說：

「於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。」

在時間的長短上，建立這三蘊：一種是一剎那；一種是從生到老死；後一種是從無始以來，直到生死的最後邊。這有一個疑問，第一種是剎那生滅法，第二與第三，是否也是剎那生滅的呢？假使是剎那生滅的，那就只有一蘊。假使不是剎那生滅，難道是一期常住的嗎？古人曾有兩種不同的答復：一說，化地部或許與犢子系的正量部相同，主張有長期的四相。就是說，有一類法，生起以後，到最後的滅盡，中間是沒有生滅的。一說，雖一切法都是剎那滅的，但依相似相續建立後二種蘊。這裡面的一期生蘊，向來都解釋為像命根等的一期不斷，由業力所感的總異熟果。窮生死蘊，《成唯識論義蘊》說是「謂第六識別有功能，窮生死際恒不斷也」。《成唯識論學記》說是「至金剛轉微細意識」。依《攝大乘論》的意思，是依種子說的。

窮生死蘊，在漢譯的小乘論典，就是《異部宗輪論》，也都沒有說到。直到無著論師的《攝大乘論》，才開始有窮生死蘊的記載。這雖不能說在《攝大乘論》時代，才有窮生死蘊的思想，但說它是化地部的後期思想，還不致於有什麼過失。看看化地部的後期思想吧！《異部宗輪論》說到化地部的末宗異義，有這樣的話：

「隨眠自性，恒居現在。諸蘊、處、界，亦恒現在。」

這已經在起滅間斷一切法現象背後，指出蘊等一切法的念念恒在。這恒居現在，依窺基的解說，就是種子。梁譯的世親《攝大乘論釋》（卷二），也有近於種子的解說，它說：

「窮生死陰，恒在不盡故，後時色心，因此還生。於無餘涅槃前，此陰不盡，故名窮生死陰。」

「後時色心，因此還生」，確是很明顯的種子論。但它的恒住現在與窮生死蘊的思想，到底怎樣？因為文獻不足，難得完滿的認識。我們應該記得，化地部是主張諸行剎那滅的，同時又主張色根與心心所都有轉變的。這與剎那生滅就不能轉變，有前後轉變就不能剎那滅的學者，有非常不同的地方。這一點，希望讀者給它深刻的注意！無性釋說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恒隨轉法的定義。化地部的三蘊說，或許是這樣的：一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。一念頃蘊，指一切法的剎那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。依現象界的念念生滅，也說它念念恒存，恒住現在。它剎那轉變，與「一切行皆剎那滅」，並無矛盾。它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喻定，才滅盡無餘。倘果真如此，那它與唯識學上的種子說，等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了！

第三項 大眾部的攝識

大眾部的攝識，像《顯識論》說：

「摩訶僧祇柯部名為攝識，即是不相應行。譬如誦經，第一遍未得，第二遍誦攝前第一，如是乃至第十遍誦通利時，即通攝前九。如是初識能變異在第一，如是乃至第九變異在第十中，第十能攝前九。即此第十變異之用，名為攝識；有前九用，故不失前九也。」

大眾部建立根本識，這攝識的變異之用，是否屬於本識，雖還不得而知，但這與大乘的攝藏種子識，不論在名稱上，含義上，都是非常接近的。有人說：大眾有種子而沒有熏習，也可以此攝識去證明它的誤解。它用誦經作比喻，說明這攝識的功用。我們誦經之所以能達到通利，不單是屬於第一遍，或者第十遍的功能，一一的分析起來，那一遍也不能使我們通利，但也沒

有離卻那一遍。一遍二遍不是獨立的，不是誦了一遍這一遍就跟著消失。誦第二遍時，它含攝著第一遍的力用；這樣，到第十遍就攝得前九遍的力用，這才能達到通利。這後後的含攝前前，就含有過去的力用轉化來現在，使現在的力用更為強有力的意義，這就是熏習說的一種。其實，二世無的學派，都有這個見解。

攝識，是不相應行所攝的「變異之用」。它是識上的變異之用，還是後念的變用，能含攝前念變用的變異之用。它是變異之用，是能含攝的，是識上的，所以叫攝識；但它並不就是識。三界一切都在變化，這必有變化的力用（種子）。這攝用，不但可以暫時潛在而不致立刻生起變化，在前後的演變中，還能攝取前前的變用。這識上不相應行的能攝前前的變用，豈不等於隨逐心識的種子嗎？它比正量部的不失法，更要接近唯識學的種子說。從攝識的「識」字去看，它比一分經部的種依六處說，還要接近唯識得多。

第四項 經量部的種習

一、種子說的成立

各派都有種子思想，但特別發揮而貢獻更大的，自然要算經部。經部從說一切有部流出，最初建立一味蘊，作為生起五蘊的所依，可說是種子說的胚胎。譬喻尊者，開始使它超出三世實有論，接受過未無體說。後來受著各派思想的激發，才建立起種子說。最引發種子思想的，要算潛在的煩惱與潛存的業力。心不相應行的隨眠、不失法、攝識、無作業，還有無表色，也都是向種子思想前進的。經部師也是從業力潛在的思想，慢慢的走上種子論。《大毘婆沙論》中的譬喻師，還沒有明確的種子說。《大毘婆沙論》集成以後出世的龍樹菩薩，在《中論》裡，才開始敘到業種相續說。種子說的成立，大概在《大毘婆沙論》與《中論》的著作之間。《中論．觀業品》說：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。」

業是過去了，但還能感果；為解決這因果不相及而能成為因果的現象，才採用了種子生果的比喻。在比喻與合法裡，都有三事：

種子————————業

根芽等相續————心心相續

果————————愛非愛果

業雖然過去，但因造業的心（思），接著有其它的心心所法相續生起，到後來引起了異熟果，這叫從業感果。《順正理論》（卷三四）所說的，更要明白：

「譬喻宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由遇別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力。」

它見到從種生果的現象，悟出了相續傳生的道理。身、口、意三業，都是剎那過去，過去雖是滅無，但還有感果的功能。這能力，是必有，卻難於捉摸的。業在滅時，親生後念的相續心，而給以感果的可能性。這樣展轉傳生下去，遇了外緣，才生起愛非愛的異熟果。約展轉傳生的意義，說業能感果。像有一杯毒乳，從乳演變到醍醐，雖毒乳的形色、味，都已不在，但還有毒性存在。醍醐殺人，也可以說乳毒殺人。心心不斷的相續，成了前業後果的橋樑。這展轉傳生感果的能力，是潛在的，它是從業引起的，通過相續，達到感果的階段。

這業力相續的思想，還不全同後代的種子說。它不但不能同時有果，也不是無間生果，它要經過相續傳生才能生果。世親和上座它們的種子與隨界，已不是如種生果的種子，是說那相續中潛在的能力。後代唯識學上的種子說，顯然是根據這如種相續生果的理論而演化成的。

二、種子的異名

在《順正理論》卷一二、卷三四、卷五一，說到諸師各取種子的某一點，而建立了種子、隨界（舊隨界）、增長、不失（不失法）、熏習（習氣）、功能、意行等種種不同的名字。不失與增長，眾賢雖把它看成經部種子的異名，但依《大乘成業論》的解說，不失是不相應行所攝的別法，依佛說「諸業不失」而建立的。增長，雖不知它的派別，它依佛說的「福業增長」而建立，這是可以推想而知的。功能，是能生的力用，世親與上座都採用它。但依「諸師隨義差別」看來，似乎也有專用功能一名的學者，像上座的專用隨界一樣。意行，也是種子的異名，意義不大明白，或許是隨意識而流行。習氣，已經從煩惱餘習的本義，演變成種子的異名了。世親與上座，雖沒有專用它，大德雖還把習氣解說做煩惱所引。但《順正理論》（卷三四），已說譬喻宗有習氣（卷三四說習氣不說熏習，卷一四與五一，說熏習不說習氣，可知這兩個名詞是一系的）論者。《順正理論》（卷一四），眾賢在抨擊俱舍論主時，曾說「又如所執，於後心中前心差別所引習氣，此不可說異於後心」，可見世親論師也曾用「習氣」。習氣是熏習的餘氣，不再單是煩惱氣分了。種子，是俱舍論主所常用的，它繼承古師種子相續生果的思想。它比上座的「舊隨界」，要通俗些，經上「心種」、「識種」、「五種子」的證據也不少。它在唯識學的能力論裡，是勝利者，像細心中的阿賴耶識一樣。

最有意義的，要算上座的舊隨界。眾賢雖批評它「又隨界言，非聖教說，但上座等擅立此名」（見《順正理論》卷一八）；但它的含義，比種子要豐富得多。「舊」，表示這引生後果的功能性，不是生果時新起的。但這是說久久熏習展轉傳來，不像本有論者的本有（《成唯識論演祕》卷三，說是「新舊師別，名舊隨界」，不免望文生義）。「隨」呢，它引經證說（《順正理論》卷一八）：

「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷。」

這正與隨眠的隨相同，都是潛在而隨逐的。善心現行時，可以有欲貪等的隨眠；惡法出現時，也有隨俱行的善根。「界」，才是正面說明這能生後果的功能性。界，在佛經上，有重要的地位，像十八界、六界。《雜阿含經》有〈界誦〉；《中阿含經》有《多界經》；十力中有種種界智力。界是什

麼意義？《俱舍論》、《順正理論》，都解說做「種族」、「種類」。《俱舍論》（卷一）說：

「如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。此中種族，是生本義。」

界是生本義，也就是因義，本是佛教界共有的解說。上座他們就把熏習所成，能生後果的因性叫做界。又像《順正理論》（卷七五）說：

「若如實知諸有情類前際無始數習所成志性、隨眠，及諸法性種種差別，無罣礙智，名種種界智力。」

這志性、隨眠、法性，是界的異名，是一切眾生無始以來數習所成的。順正理論主的目的，雖在說它的種種差別，但界有無始以來數習而成的意義，也是有部共許的。依唯識學的見地來說，這舊隨界與「無始以來界」有關。界是各各類別的，又是能生自果的，與礦「藏」有相同的意義。簡單說，界是種義；分析起來，就有能生，與類別共聚的意義。把它與「舊」、「隨」總合起來，確乎能表達種子說各方面的性質。

三、種子的體相

種子是能生後果的功能，是微細難見的，所以上座說「此舊隨界體不可說」（見《順正理論》卷一八）；「然其自體不可說故而不記別」（見論卷四五）。它的性質，只能從它的前因、後果，與潛伏流行的所依中表顯出來。上座的解說，像《順正理論》（卷一八）說：

「是種種法所熏成界以為其相。……但可說言是業煩惱所熏。」

隨界是從業煩惱熏習而來。但怎樣熏習，還欠缺明確的記述。《順正理論》

又說：

「即諸有情相續展轉能為因性。」

「而自相續展轉相仍猶為因性。」

「能為因性」，是界的作用。它之所以能為因性，是需要展轉。雖可說界也是相續展轉的，但我們應該注意！剎那過去了的東西，它怎能引起很久以後的果報？雖可以想像它的潛在，但它是微細到不可捉摸的。它潛在那裡呢？於是指出那顯而易見的「相續展轉」，或「展轉相仍」，像根莖葉一樣，使它成為前因後果的連索。這本是譬喻者的共義，「根芽莖枝葉等諸異相法，體雖不住而相續轉」，是展轉相續的注腳。見所依的展轉相續，可以想像隨界的隨逐而轉。目的在說明能為因性的相續，但沒法作正面的解說，只能在顯而易見的相續展轉中說。這個說明能為因性的妙方便，後代的唯識學者，雖大談種子，反而有些隔膜了。

世親論師對種子的定義，像《俱舍論》說：

「此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能。」（卷四）

「何等名為煩惱種子？謂自體上差別功能。」（卷一九）

《順正理論》敘述論主的意見，也說：

「即後心上功能差別，說為種子。」（卷一二）

「於相續中，惑所引功能方名惑種。」（卷六八）

種子是功能，是功能差別，這相當於上座的能為因性。能生自果的功能，是前念熏習所引起的；引生了功能以後，展轉傳來。說明它的冥傳相寫，論主常用「相續、展轉、差別」去表示它；也有用「展轉鄰近功能差別」的。這比上座的展轉相續，要進步些。《俱舍論》說：

「此中何法名為種子？謂名與色，於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。」（卷四）

「從業相續轉變差別生。」（卷三〇）

相續、轉變、差別，論主自有解說，像《俱舍論》說：

「何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」（卷四）

「謂業為先，後色心起，中無間斷，名為相續。即此相續，後後剎那異前前生，名為轉變。即此轉變於最後時有勝功能，無間生果，勝餘轉變，故名差別。」（卷三〇）（《順正理論》卷五一大同）

論主的意見，我們只要回憶譬喻者建立種子相續生果的思想，就可以明白。有人專在潛能的見解上去解說，反而難得明了。不論是「後色心起」，或是「因果性三世諸行」，都是說那顯而易見的所依相續，像根、芽、莖的相續一樣。這相續的色心，從前前引生，所以是果；它能引生後後，所以是因；前後遷流，所以叫諸行；這遷流是剎那剎那中間沒有間距的，所以叫相續。這相續的諸行，後後的不同前前，像莖不同芽，花又不同莖。《順正理論》（卷三四）的「由此於後自相續中有分位別異相法起」，說得再明白不過。我們要注意！所依的相續，不是一味的，有種種的差別，這叫相續的轉變。轉變到最後，有無間生果的功能現起，像臨命終時現起明了的，或重、或近起、或數習的熏習。這無間生果的功能，非常強盛，比以前潛伏不同，所以叫差別。差別，依真諦譯，有殊勝的意義，就是論上說的功力勝前的勝功能。功能，從前心引起以來，在相續展轉的所依中潛流，到最後才顯現出來，這已到感果的前一念了。「鄰近功能」的鄰近，是快要鄰近生果的階段。相續、轉變、差別與鄰近，應該這樣解說！

相續轉變的所依，本是功能性潛渡的連索。所依既然相續轉變，潛流的功能，也在相續轉變，這是可以不言而喻的。不過，先軌範師的「思所熏習微細相續漸漸轉變差別而生」，已經是專依種子而解說的了。

四、受熏與所依

能為因性的功能，是熏習所成的，在所依的相續轉變中潛流的，這自然要討論到受熏與所依。無性《攝大乘論釋》（卷二）說：

「若言依止種類句義，六種轉識或二剎那同一識類，或剎那類無有差別；由異品故，或即彼識或彼剎那有相熏習。……且有爾所熏習異計，或說六識展轉相熏，或說前念熏於後念，或說熏識剎那種類。」

《成唯識論》（卷三）所遮破的受熏異計很多：

┌六識受熏

五蘊受熏─十色不相應受熏

└心所受熏

識類受熏

識事識類前後受（互）熏

單拿經部來說，《成唯識論演祕》（卷三），就說有四計：

「經部師計，總有四類：一、本經部許內六根是所熏性；……二、六識展轉而互相熏；三、前念熏後；四、類受熏。」

《成唯識論演祕》所說的，就是在無性三說上，再加一個六處受熏。現在先從無性的三說說起。這三說，都是建立在六識受熏上的。第一、六識展轉相熏，《成唯識論演祕》雖說它是經部的見解，但經部是不許六識俱時的。無性把「三差別相違」，解說為同時受熏，根本還成問題。第二、前念熏習後念，是譬喻宗的本義。它不許有俱時因果，俱有就不能相熏，與唯識瑜伽派不同。那麼，前念熏習後念，是它必然的主張。第三、是熏識剎那種類，這又有識類與剎那類二計。識類，依前人的見解，是在前識、後識之上，假立一一味無別的類性。前心後心不同時，怎能成為熏習？所以建立一貫通前後的假類；是同類，所以就不妨受熏。

無性的三說，在無性、護法的時代，經部師或許有這許多異見，但在無著、世親論師時，這只是同一的六識受熏。無性的三說，是依《攝大乘論》的一頌而來，《攝大乘論》（卷上）說：

「六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。」

無著論師的本義，我們當然不能穿鑿，但依世親論師的解說，還可以明白。世親《攝大乘論釋》（卷二）說：

「六識無相應者，謂彼諸識有動轉故。三差別相違者，謂彼諸識別別所依，別別所緣，別別作意；復有餘義，別別行相一一轉故。譬喻論師欲令前念熏於後念，為遮彼故，說言二念不得俱有，無二剎那一時而有俱生俱滅熏

習住故。若謂此識種類如是，雖不相應，然同識類亦得相熏。如是例餘應成過失。……識亦應爾，雖同識法，何得相熏？」

《攝大乘論》敘述了種子六義，所熏四義，證實了唯有阿賴耶識才是受熏者。接著說「六識無相應」一頌，遮破六識的不能受熏。「六識無相應」，《攝大乘論釋》解說做「謂彼諸識有動轉故」。意思說：六識是忽有、忽無、忽善、忽惡的，欠缺了四義中的「堅」義，所以不能受熏。「三差別相違」，世親《攝大乘論釋》並沒有說它破同時展轉相熏；不過從六識的所依根、所緣境、作意三種差別，說明六識間彼此相違；相違，所以不能成為受熏者。這不但不是說因「三差別相違」而不能俱時受熏，也不是說因相違而前識不能熏後識。依《攝大乘論》的意思，不論是所依、所緣、作意，或者行相，都要一味相續的，才有受熏持種的能力，這只有賴耶。六識在相續中，忽而眼識，忽而耳識，根、境、作意都不是一味的，彼此相乖，這怎能成為受熏者呢？《成唯識論》的「根、境、作意、善等類別，易脫起故」，就是這個思想。但無性見了下文的前後相熏，望文生義的說：

「若六轉識定俱有者，不應所依、所緣、作意三種各別。以各別故，六種轉識不定俱生。不俱生故，無定相應。無相應故，何有所熏能熏之性？」

他從六識根、境、作意差別的理由，證明六識不一定俱有。既不定俱有，就沒有相應的意義，因此也不成能熏所熏了。窺基不滿意他的見解，所以有「第八六識，根等許別，行相亦異，又無同喻，非極成因」。所以他又提出「今解但遮六識體非受熏，……非識恒起，故無熏習，不同無性」，這是窺基的卓見。但它卻把世親、無性的意見，同樣看待，不知世親論師根本沒有這樣的見解。

假使參考有部對經部熏習說的批評，這「三差別相違」的本義，更會明白些。《順正理論》卷五一，經部師建立它的「且業為先，心後續起」。眾賢也用「以業與心有差別故」，與從前業後心的體、類、因三種差別來攻訐，並沒有破它的俱時而有。這雖是旁證，也可以知道不是難它的俱有相熏了。

「六識無相應，三差別相違」，是總破六識不能受熏。不論那一派，只要主張六識受熏，就在所破之內。「二念不俱有」，才別破經部譬喻師。理由很簡單，前後不能同時有，就沒有能熏所熏的熏習義。不過，經部師是不承認被破的。「類例餘成失」的「類」，在譬喻者的本意，只是一種解說。它以為前識後識同是識，唯其同是識類，所以雖有前後，還是可以相熏。它以「類」說明前念熏後念的可能，並不是與前念熏後不同而另成一派。我們看看《順正理論》對這個問題的討論。卷一八中，眾賢難破上座的後念六處受熏說，是：

「若此後時相續六處能感果者，與（前念）業、煩惱都不相應，如何熏彼可成隨界？」

這正是從它的前後不俱，難它不能受熏。上座的解說是：

「豈不因果得有相應，與彼相同，令成緣故。」

它的「相同」，就是《攝大乘論》的「類」，與「然同識類亦得相熏」。眾賢的批評，先解說「相同」的意義，是「此相與彼相同」，然後用「與彼後時相續六處性類各別」，與「彼相亦無，何有相同」的理由來破它。並沒有把它的「相同」，看成一個抽象而別體的東西。上座用「相同」來解說，也沒有分為兩派。我們轉回來看世親論師的見解，它的「若謂此識種類如是，雖不相應，然同識類，亦得相熏」，也只是說前識後識同是識，彼此是同類，所以不妨受熏。世親論師也不過難它色根與色根是同類，也應該相熏！結論還是雖然同樣是識法，又如何可以相熏？依舊免不了二念不俱的過失。後人解說做另一派，說它建立了類性為受熏者。這類性，還有什麼「識類」與「剎那類」，受熏還有什麼「識熏類」、「類熏識」、「類熏類」。經部師的熏習，成為四計、五計，或者還不止。事實上，經部師的受熏與種子的所依，只有三大派：(一)、六識受熏，(二)、六處受熏，(三)、細心受熏。

在種子說的成立裡，引證《中論》、《順正理論》，都可以證明譬喻者的本義，受熏與種子的所依，是建立在心心所上的。它主張「離思無異熟因，離受無異熟果」。異熟因果是心法，那它的業種相續說，以心為受熏及（

業所引起的因性的）所依，是當然的。《順正理論》卷三四，也說它的「內法相續，謂前後心恒無間斷」。同時，它又是有心無所論者，心心相續，就等於心心所法相續；所以青目說它「初心起罪福，……餘心心數法相續生」。

這個思想，在《俱舍論》、《順正理論》時代，還在流行。在《俱舍論》與《順正理論》中，凡是上座與世親論師的色心相續，在眾賢引述的時候，總是把它改為心心相續。《俱舍論》（卷四），一再說「所依身」，「謂名與色」；「何名相續，謂因果性三世諸行」，這都不是偏於心法的。但《順正理論》卷一二，雖也在說「名色者何？謂即五蘊」，但又假作世親論師的口吻說：「天愛！非汝解種子性；前心俱生思差別故，後心功能差別而起。」它立刻把種子從五蘊轉到心法上。它在批評上座的隨界時，上座明說「是業煩惱所熏六處」，但一轉也就轉到「如何可執言一心具有種種界熏習」？最明白的，像：

「謂業為先，後色心起中無間斷，名為相續。」（《俱舍論》卷三〇）

「經主於此作如是言：……業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。」（《順正理論》卷五一）

「經主於此作如是言：……思業為先，後後心生，說名相續。」（《順正理論》卷三五）

這把「色心」轉變為「心心」，決不是偶然的失誤。心心相續受熏，是譬喻者的本義，當時還流行；所以眾賢總是把「色心」轉到「心心」上去。

上座主張「六處受熏」，上面已一再說過。俱舍論主繼承先軌範師的見解，也說「名色」或「根身及心」受熏。這六處受熏的思想，是後起的。上座還保持滅定有心的傳統思想，先軌範師已接受有部的「無色界無色，無心定無心」的見地。因之，它比上座它們，離譬喻者的本義更遠了。上座，好像已放棄譬喻者無色界有色的思想；那無色界中的有情，一切種子只是隨逐意處。它的六處受熏及作所依說，並不能徹底。先軌範師更放棄了無心定有心的見解，那它的六處受熏，是更難了。於是乎它想出了色心互為種子說，像《俱舍論》（卷五）說：

「故彼先代諸軌範師，咸言二法互為種子；二法者謂心、有根身。」

《大乘成業論》也說：

「有作是說：依附色根種子力故，後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續。」

敘述得更為詳細的，像《瑜伽師地論》（卷五一）說：

「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子。」

《瑜伽師地論略纂》說這是「隨順理門經部師義」。它建立了一切種子隨逐色根及心的思想；在平時，當然是六處受熏持種，在無色界與無心定，也不妨五色處與意處受熏，及作種子的所依，不致於再有種子無依之感了。

世親論師在《大乘成業論》裡，接受一類經為量者的見解，放棄了色心互持種子說，倡導細心相續，作為受熏及所依處。這一類經量，達到了大小的交界點。瑜伽派的唯識學，也是從這個思想體系下出來的。先軌範師的無色界無色，無心定無心，是經部而有部化的。像《俱舍論》，大家都說它取經部義，以補有部的不足；在另一觀點上看，這是經部的毘曇化，從以經為量，走上法門分別的毘曇門。在這個基礎上，再接受大眾、分別說系的細心說，就到了一類經量者的階段。

五、新熏與本有

種子從何而來？經部的本義，是熏習而成的；上座與俱舍論主都這樣說。在這個見解上，習氣與種子沒有多大分別，不過種子是說它的生果功能性，習氣（熏習）是說從它引發而來。但一類經量的見解，就不同，像《大乘成業論》說：

「即前所說異熟果識，攝藏種種諸法種子。彼彼餘識及俱有法善不善性數熏發時，隨其所應種力增盛，由此相續轉變差別；隨種力熟，隨遇助緣，便感當來愛非愛果。依如是義，有說頌言：心與無邊種，俱相續恒流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果，如染拘櫼花，果時瓤色赤。

」

熏，並不是熏成種子，是熏發種子使它的力量強化。心中攝藏的種子，經過六識及俱有法或善或惡的熏發，它就力量增盛起來。強盛到快要成熟時，再加以現緣的助力，就會感果，這是很明白的種子本有論。依它，種子等於唯識學上的等流因，熏發是異熟因。可以說一切種子是本有的，業力熏發是始有的。《瑜伽師地論．本地分》的思想，正是這樣。

一類經量的種子本有論，就是經部的毘曇化。依有部的見解，一切法，未來世中早已存在，因緣，只是引發它來現在。這種子本有論者，也想像一切法的種子早已存在，在相續中潛流。不過有部的未來法，從現在流入過去以後，再不能轉到現在。這種子本有論，種子生果以後，還是存在；（在現在）遇到熏發，它還可以生果，這只是三世有與二世無的不同罷了。在此經部、有部融合的基礎上，接受大乘思想，從小有到大有，漸漸的發展起來，在西元五、六世紀，幾乎成為大乘佛教的領導者，這不能不使人驚嘆它的偉大了！

六、種子的起滅

起滅，不是說剎那生滅，是說功能的發生與消失。譬喻者的種子說，本出發於業力熏習說；處處說善不善性的熏發，引起後後的異熟果。這善惡的種子，由善惡熏習而來，像《順正理論》（卷一二）說：

「此中意說不善心中，由善所引展轉鄰近功能差別以為種子，從此無間善法得生。善心中不善所引展轉鄰近功能差別以為種子，從此無間不善法生。」

善不善種是由善不善所引起的，它能引生善不善果。無記種是否是無記所引的功能呢？依經部師善惡業感異熟果的見解，主張善不善為因緣而生無記。這善不善所引的功能，既能引生自果，又能生無記；這都是因緣，也是異熟因果。眾賢曾這樣的詰問它：

「若上座許唯自相續生起決定得為因緣，云何復許善不善法為因緣生無記異熟？非善不善隨界為因可生無記，相續異故。」

《順正理論》雖說「若言無記熏善不善故，善不善為無記因」，但這是否上座的意見，還是眾賢的假敘，也不能判明。就是善不善思所引起的功能，可為生起無記的因緣，但無記色法又從何種功能生起呢？這是相當困難的。這只有兩條路可走：一、改造有部的思想，承認三性諸法種子的本有，與業力熏發而感異熟果。二、擴大熏習的界限，不單是善惡思心所能熏。後代的唯識學者，都曾走過這兩條路，或者還折衷過；但到極盡思辨的護法唯識，還不免有困難存在。

論到它的消失，《俱舍論》（卷三〇）有這樣的話：

「於此義中有差別者，異熟因所引與異熟果功能，與異熟果已，即便謝滅。同類因所引與等流果功能，若染污者，對治起時即便謝滅。不染污者，般涅槃時方永謝滅。」

這已許可一切諸法的種子，都由熏習而來。它的異熟因，感果就消失，等流因要到對治或涅槃；這和攝論的有受盡相、無受盡相相同，它是擴大熏習的範圍了。

七、種子的微妙

種子是能生諸法的功能，它是存在的，有作用的，它在五蘊中屬於那一蘊呢？隨眠、攝識、不失法、增長、無作業，這些具有種子意味的東西，一般都把它歸納在心不相應的行蘊裡。經部學者覺得不大妥當，於是乎上座說（見《順正理論》卷四五）：

「隨眠以何為體？若彼隨眠，以彼為體，是隨彼法功能性故。或此通用四蘊為體，功能隨逐心心所故。此相應性，亦不相應。」

他說隨眠的自體，就是欲貪等，就是心心所，所以是相應的；但並沒有心心所的作用，所以又不相應。俱舍論主的見解，多少不同些，《俱舍論》（卷一九）說：

「然隨眠體非心相應非不相應，無別物故。煩惱睡位，說名隨眠；於覺位中即名纏故。」

這只是言語的變化，其實還是一個意思。種子與所依相續，是沒有別體的，可也不能說完全相同，這叫不一不異，像《順正理論》說：

「功能差別種子，與彼善不善心為有別體，為無別體？此無別體。」（卷一二）

「於後心中，前心差別所引習氣，此不可說異於後心。」（卷一四）

《瑜伽師地論》卷五二，隨順經部的思想，說得更為明白：

「非析諸行（因果性三世諸行）別有實物，名為種子，亦非餘處。然即諸行如是種性，如是等生，如是安布，名為種子，亦名為果。」

這到賴耶攝藏諸法種子的思想裡，就成為賴耶與種子的不一異了。薩婆多部只許法體與作用的非一非異，卻不能同情經部的見解，它要從假實的觀點來批評：「非舊隨界可說猶如補特伽羅，瓶等假有，亦非實有如色等法，是故不應執此為有。」它還可以從總別的見地來攻難：「若言是總，種體應假，假為實因不應正理。若言是別，如何可執無記色種為善不善諸法生因？」假使說種子在一心中，那就要問：「又於一念一心體中，無有細分，如何能牽愛及非愛俱相違果？」或者說「一心具有種種界熏習，一心多界理不成故」。這當然是有部學者的意見，種子論者老實可以斥責它的不懂得微妙。不知道這邊看不妨是無記，是一味，那邊看又不妨是善惡，是種種。它無別物，不妨說假有；它有作用，不妨說是實有。總之，種子是非常微妙的。微妙，一切問題，都得到圓滿解決！

種子論者，雖懂得這巧妙的解說，但它思想的本質，總覺得要有些實在才有作用。它建立自己的種子論，可以微妙解決，但對於別人，卻未便如此籠統。俱舍論主，對犢子系的不可說我，非要它說出個究竟，到底是假、是實。護法也要責問識類，你到底是假、是實，是善惡，還是無記。在我看來，微妙的，也就是困難的。在思想上覺得非有些實在性不可的學者，它們的困難，可說無法解除；除非它困難慣了，不再覺得它自己的困難。假使不理解這點，那你就不能理會《中論》破斥種子的頌文：

「若如汝分別，其過則甚多；是故汝所說，於義則不然。」

第五節 無漏種子

第一項 有部的解說

一切法從因緣生，無漏聖道自也不能例外。無漏，要見道（或得正性決定）才能現起，以前的凡夫身中有沒有生它的功能性呢？這就觸及無漏種子問題。

有部的見解，因緣生，並不是說新生某一法體，不過從緣使法體生起作用。見道以前還沒有無漏現行過，所以初念的無漏法，是沒有同類因的。但它還有俱有因、相應因，所以就是初剎那的無漏法，也是有因緣的。這樣的因緣論，與種子無關。種子，是親生自果的功能，在有部的思想上，可說沒有這個東西。但有部未來中的一切法，本是從現在而推論到未生前的存在。它雖沒有像過未無體論者，把這現起前的存在攝屬在現在，把它看作潛在的流行，但也確是本有種子的另一姿態。所以從有部流出的經量本計，與經部反流與有部合化的思想，都會表現出無漏種子本有的見解來。

第二項 經部的解說

一、說轉的聖法

初從有部流出的經部，就是說轉部，它是有本有無漏種子思想的。《異部宗輪論》說：

「異生位中亦有聖法。」

這聖法，窺基解說做「即無漏種法爾成就」。在凡夫身中的聖法，當然不會生起現行，必然是潛在的，被隱覆的。不論它的名稱如何，意義如何，它有無漏種子的性能，這是不會錯的。

二、經部的淨界與無漏種

從《順正理論》去看，後期的經部師，主張無漏種子本有，但這無漏種子的本身，卻是有漏的。譬喻者，不許有同時因果的俱有因。因此，有部不立本有無漏種，還可以說有因緣，經部不立本有無漏種，就有無漏無因的困難了。《順正理論》卷一五，批評經部的不立俱有因時，就談到它的淨界本

有。淨界是本有的，但要相續轉變，有其它的助緣，才能生起無漏。眾賢的難問，雖也說「若是無漏，……若言故少」，但只是雙關徵詰，不是譬喻者承認淨界本是無漏的。《順正理論》（卷六八）說：

「然彼論說：此心心所雖為無漏種，而體非無漏，猶如木等非火等性。謂如世間木為火種，地為金種，而不可說木是火性，地是金性。如是異生心及心所，雖是無漏種，而體非無漏。……又彼部論言：鑽前無熱，故謂所鑽木未被鑽時，熱猶未有，故知木內未被鑽位無火極微。……許無漏法用有漏法為能生因，於教及理俱無違害。」

我們要知道：佛法內有兩個思想：(一)、一法的生起，雖需要種種的條件，但它不是假合的，有它的自性；在它未生以前，已經具體而微的存在。假使沒有這自性親因，雖有其它的助緣，也不能生起。(二)、認為某一法的生起，需要種種的因緣，離因緣即失其存在。因緣有親有疏，但親疏只是必要與不必要的問題，就是主要條件，也不必是一個。這兩個思想對立著，經部雖不是徹底的，但它的本有無漏種子，是屬於後一系的。

有漏、無漏，在有部看來，是劃然兩截的。說有漏心心所法，可以作為無漏的能生因，當然不能同意。經部師覺得因中不必有果，有漏位上不必有無漏的無漏種子，像木中不必有火極微一樣。因緣和合時，就可以從有漏的心心所生起無漏。但經部的思想，不能說沒有困難：它是新熏論者，承認有漏種子，是有漏善惡所引起的能為因性；無漏種子，卻不是無漏所引起的功能。在它的種子定義上，有著絕大的破綻。

三、大德的白法習氣

大德邏摩的白法習氣說，可說是彌補經部無漏種子的缺陷的，《順正理論》（卷二八）說：

「大德邏摩作如是說：……世尊昔在菩薩位中，三無數劫修諸加行，雖有煩惱而能漸除煩惱，所引不染習氣，白法習氣，漸令增長。後於永斷諸漏得時，前諸習氣有滅不滅。以於長時修加行故，證得無上諸漏永盡，然佛猶有白法習氣，言習氣有滅不滅故。」

三無數劫，是菩薩修行的時間，這都是有漏的。但在這個時期，卻能漸漸的熏成白法習氣。習氣在經部，早已與熏習、種子打成一片。這白法習氣，也就是淨界或無漏種。它雖是有漏善熏習所引起的，卻能成佛而不滅。雖不能判明它是有漏還是無漏，雖不知是否大德的創說，但它確是給新熏無漏種子一個暗示，《瑜伽師地論．攝決擇分》與《攝大乘論》的有漏聞熏，成為生起無漏現行的因緣，不能說與這個思想沒有關係吧！

第三項 大眾、分別說系的解說

《成唯識論》（卷二）說：

「分別論者雖作是說：心性本淨，客塵煩惱所染污故，名為雜染。離煩惱時，轉成無漏，故無漏法非無因生。」

心性本淨論者的淨性，上面已一再說過。它在心心相續中，指出這明了覺知性是本淨的。有漏、無漏，只是有無煩惱、隨眠隱覆的不同。有漏位的心識，它雖沒有給予無漏種子的名稱，但「無漏法非無因生」，也早就適合無漏種的條件了。它與經部同樣的以有漏心為無漏因，經部或者還是受了分別說系的影響。經部沒有指出貫通有漏無漏的覺性，似乎還不及大眾、分別說系透徹。

第四章 無境論探源

唯識，有認識論上的唯識，有本體論上的唯識。我們所認識的一切，即是識的影象，這是認識論上的唯識。至於宇宙人生的本體，是否唯識，卻還有問題。有人雖主張認識中的一切，只是主觀心識的影象，但對認識背後的東西，卻以為是不可知，或者以為是有心、有物的。假使說心是萬有的本體，一切從此出，又歸結到這裡，那就是本體論上的唯識了。這本體論的唯識，在認識上，卻不妨成立客觀的世界。佛教的唯識，當然是出發於認識論，又達到本體論的。到了本體的唯識論，又覺得所認識的有它相對的客觀性，這才又轉到認識論上不離識的唯識了。部派佛教裡，沒有本體論上的唯識學，認識上的唯識無境，卻已相當的完成。

唯識思想的成熟，主要是佛弟子們依著止觀實踐，而獲得隨心自在的事實證明。理論上，從非斷非常的業感緣起的探討下，展開了細心、細蘊、真我的思想，能為因性的種習隨逐的思想。因大眾、分別說、譬喻師的建立業因業果在心心所法的關係，心與種習結成非一非異的融合，完成唯識思想的一面。

任何學派，沒有不承認我們認識的不正確，沒有見到真理的全面，或者根本沒有認識。佛教的生死輪迴，就是建立在一切錯誤中的根本錯誤上——無明。它障礙了真智的顯現，蒙蔽歪曲了事理的真相，使我們在虛妄的認識下，顛倒造業，流轉生死。所以要解脫生死，就要看透我們的根本妄執。在這點上著力，才能突破生死的罥索，得到解脫。要知道什麼是錯誤的認識，就要研究到我們究竟認識些什麼？這些不是真相，那真相又是什麼？在這樣的要求下，認識論就發達起來，引出了妄識亂現的思想，外境無實的思想，這又完成唯識學的另一面。等到這細心、種子，與無境的思想融合，唯識學也正式完成。

我們有種種的錯誤認識，像無常計常，非我計我，無樂計樂，不淨計淨。一般人見到的快樂、清淨，在聖者看來，卻完全不然。不但凡聖的見解不同，就是凡夫，也是因人而不同的。對象好像共同，而引起的感情、觀念不同，這可以知道我們所認為如何如何，並不就是實在，是因能知的心情而轉移的。這樣，經部師就提出了「境不成實」的思想，如《大毘婆沙論》（卷五六）說：

「譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說有染與無染境，不決定故，知境非實。謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲愍，……諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體。」

犢子部主張境、結、補特伽羅都是真實的。有部雖說補特伽羅是假，境也還是真實的。它認為「由境界力令彼別故，……一聚中容有二境故」。它以為所見的境界，雖是不淨的，但它本身也含有少分淨相。依止這少分淨相，想為非常的清淨，因此起貪。倒想為非常清淨，確乎靠不住；但這所依的少分淨相，不能說不是真實。譬喻者的見解卻不然，境界的可意、不可意，因可意而生貪，不可意而生瞋，這要在某一有情的認識上才能成立，並不是離卻能知心，而有可意、不可意的決定境界。所以《順正理論》（卷五三）中說：

「譬喻部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。以佛於彼摩建地迦契經中說：諸癩病者觸苦火時以為樂故。又說一色於一有情名可意境，非於餘故。」

單是這樣，只能成立我們情緒上的苦、樂、愛、惡，是由心的分別力而生，不屬於外境的本身，與唯識無境的思想，相差還很遠。但它還有其它的見解，像《順正理論》（卷五三）說：

「又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異。既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境。」

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

經部的上座，主張十二處是假有（大眾系的說假部，也有此主張），這更接近唯識了。《順正理論》（卷四）說：

「此中上座作如是言：五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故，眾微和合方成所依所緣事故。……故處是假。」

它從五識的不能緣極微相，斷定一一極微的自體沒有作五識的所緣用。不但一一沒有所緣用，就是眾微和合，眾微還是沒有作所緣的作用。與「如盲一一各住無見色用，眾盲和集見用亦無」一樣。這樣，五識所緣的境界，只是和合的假相，不是真實。五根極微，不論一一或是和集，也同樣的不能為五識的所依，五識是依根微和合的假用。十色處既然是假，法、意二處也不是成實，這是可以比類而知的。十二處是假，雖是說所依、所緣的無實，但所緣不但是五色處，與無為、受、想、行的別法處，它是可以總攝一切的。像《順正理論》（卷三）說：

「又上座說：諸法無非意所行故，皆法處攝。」

所緣的六處無實，實際上達到了凡是我們所認識的一切，都不是真實的結論。真實的是什麼？是十八界。它在認識論上，可說是二元的。凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；在我們所認識的假相背後，隱著真實的因果法相——十八界。這個見解，初期的瑜伽派，像〈本地分〉也還取同樣的見地。它建立了離言自性，假說自性。在世間所認為真實的假說自性背後，還有它所依的真實的離言自性。它要建立有宗，它認為沒有這離言的實性，無法建立因果緣起，它要反對徹底無自性的大乘。

經部的所緣無實，與遍計所執的假說自性有關。經部師，怎樣從認識論的見地去解說所緣無實呢？拿眼識緣色來說：假使說眼識所顯現的青色，就是眼識直接的親緣到的外境，這除卻正量部的直取外境以外，小乘都是不承認的。見色的時候，心上覺得它是什麼形相，是什麼名稱，這名、相，只是總名、總相，也可說是概念。總名、總相，不是青色的自體，它是無實的。這樣的見解，不但經部，有部也會承認。但依有部的見解：這總名與總相，是意識的境界，確不是色法的真相。眼識雖不能見一一極微的自相，但眼識上所顯現的色相，不論是極微的和合或和集，它總是從那一一極微來的。換句話說，意識上抽象的概念不是真實的色法，但依識上所顯現的青色，不能說不依客觀的青色而成立。眼識所見的青相，與色法的青相，是一致的。它的見解，青色是它自體是這樣的，不是因能緣的心識而是青是色的，所以它主張眼識能緣實境。但在經部看來，眼識並不能見到一一極微的自相，只見

到和合的假相。這和合相，極微上是沒有的。所以眼識上所顯現的青相，不與外界存在的青色一致。因此，眼識不能緣實境。眼識雖緣不到色法的自相，但並不能說沒有青色。假使沒有超認識的青色，也不能依它而在眼識上顯現和合的青相。有部與經部的認識論，有著很大的差別。

瑜伽派，認為凡是有漏心識所認識的，都是假說自性，都不能離卻名言相。像有部的客觀存在的青相，是必然要反對的。沒有名言識的力量，決不能知道它是青是色。它與經部一樣的，在假說自性的背後，建立離言自性。這一一法的依它離言自性，是必有的，不然就是惡取空。一切境界，都不離心識名言的勢力，這雖已達到了認識論上的唯識，但隱在認識背後的離言自性，經部說是十八界，瑜伽派也承認它是緣起因果，也不見得就是心吧！似乎也沒有充分理由，證實它就是虛妄分別的心心所。〈真實義品〉成立離言自性，引用小乘共許的教典，我不知它比經部高超了多少！

在認識論上，達到境不成實的思想；在因果相續的緣起論上，達到了細心持種能生一切的見解。彼此結合起來，這依它離言自性，就是心中種子所變現的，它就是心，這是真實。等到攔入認識界，它就出現了別體能取所取的現象，這是不真實的。「實無外境，唯有內識」的唯識論，宣告成立。